



श्री वेदान्त प्रश्नोत्तरी

(वेदान्त का प्रक्रियात्मक सुन्दर ग्रंथ)



लेखक

संतकवि कविरत्न स्वामी नारायणदास

पुष्कर

प्रकाशक

श्रीदादूदयालू महासभा,
जयपुर

मुद्रक— शर्मा प्रिन्टर्स,
पुरानी मंडी, अजमेर

पुस्तक मिलने का पता—श्रीदादूमहाविद्यालय
मोती झू गरी रोड, जयपुर सिटी
(राजस्थान)

प्राक्कथन

शुद्ध सच्चिदानन्दघन परब्रह्म की अनुपम कृपा से वि० स० २०२८ में 'वृहत् प्रश्नोत्तरी' नामक ग्रंथ लिख रहा था। यह ग्रंथ पूर्व प्रकाशित 'नारायण प्रश्नोत्तरी, (साधक-सुधा के २६ वें विन्दु) के समान ही अरिल छद में है। एक छद में प्रायः चार प्रश्नोत्तर होते हैं। किसी छद में कम होते हैं किसी में अधिक भी होते हैं। इस प्रकार नाना विषय में १३८२ छदों की रचना हो जाने पर वि० स० २०२८ के ज्येष्ठ शुक्ल में वेदान्त विषय के प्रश्नोत्तर लिखने लगा, किंतु वे पद्य में सम्यक् प्रकार नहीं आने लगे। तब भगवत् इच्छा से वेदान्त प्रश्नोत्तर गद्य में लिखने की भावना मन में जाग्रत हुई और लिखना प्रारम्भ कर दिया गया। उन प्रश्नोत्तरों का शनैः शनैः एक अच्छा ग्रंथ हो गया। उसका नाम 'वेदात्त प्रश्नोत्तरी' रख दिया गया।

'वेदात्त प्रश्नोत्तरी' में २१ अंश हैं। इसके प्रथम अंश में अनुबध् (अधिकारी, सबन्ध, विषय और प्रयोजन) का निरूपण है। शका—समाधान पूर्वक चारों अनुबन्धों को प्रथम अंश में सिद्ध किया है। द्वितीय अंश में गुरु और शिष्य सबन्धी विचारों का निरूपण किया है। तृतीय अंश से आठ अंश तक प्रत्यक्ष प्रमाण, अनुमान प्रमाण, शब्द प्रमाण, उपमान प्रमाण, अर्थापत्ति प्रमाण, अनुपलब्धि प्रमाण। इस प्रकार ६ प्रमाणों का वर्णन किया गया है।

अंश ९ में सकारण, सभेद, वृत्ति के स्वरूप का संक्षिप्त निरूपण है। अंश दश में अप्रमावृत्ति भेद अनिर्वचनीय ख्याति का संक्षिप्त निरूपण है। अंश ११ में अप्रमावृत्ति भेद अन्य पञ्चख्याति का संक्षिप्त निरूपण है। अंश १२ में जीवेश्वर स्वरूप निरूपण है। इसमें अवच्छेदवाद, प्रतिबिम्बवाद, आभासवाद आदि सिद्धान्तों के द्वारा अनेक विद्वान् ग्रंथकारों के मतों से जीव और ईश्वर के स्वरूप सबन्धी विचार विस्तार से हुआ है। अंश १३ में वृत्ति प्रयोजन, कल्पित निवृत्ति स्वरूप निरूपण है। अंश १४ में सृष्टि निरूपण है। इसमें सृष्टि सबन्धी विचार

अच्छी प्रकार किया गया है। अश १५ में उपासना निरूपण है। इसमें उपासना सबन्धी अच्छा वर्णन हुआ है। इसके विचार से उपासना सबन्धी सग्य सहज ही नष्ट हो सकता है।

अश १६ में महावाक्य निरूपण है। इसमें चारों वेदों के चारों महावाद्यों का सम्यक् विचार हुआ है। अश १७ में विविध प्रश्नोत्तर निरूपण है। इसमें वेदान्त सबन्धी अनेक प्रश्नों के उत्तर दिये गये हैं। अश १८ में शास्त्र, शास्त्रकार परिचय निरूपण है। इसमें विद्या के अष्टादश प्रस्थान, प्राचीन वेदान्त के आचार्य और उनके मतभेद, तथा गौड पादाचार्य से लेकर आयन्नदीक्षित तक ४३ आचार्य जो वेदान्त के संस्कृत भाषाग्रंथों के रचियता हुये हैं, उनके ग्रंथों का और उनका परिचय दिया गया है। आगे हिन्दी भाषा में जिनके वेदान्त ग्रंथ प्रसिद्ध हैं, उनका और उनके ग्रंथों का परिचय दिया गया है। तथा चार वैष्णव संप्रदायों के चारों प्रधान आचार्यों ने अद्वैत वेदान्त के अधिकारी बनाने में जो परिश्रम किया है, वह भी उनके मतों का संक्षिप्त परिचय देते हुये दिया है। और नास्तिकवाद सिद्धान्त न होकर पूर्वपक्ष है, यह विचार भी व्यक्त किया है और उससे विद्वानों में जाग्रति आना रूप उपकार ही हुआ है, यह बताया गया है। यह अश इतिहास की दृष्टि से तथा विविध ग्रंथों के विविध विचारों के परिचय की दृष्टि से अच्छा ही सिद्ध होगा।

अश १९ में वेदांत में उपयोगी लक्षण, पारिभाषिक और कठिन शब्दों के अर्थ दिये गये हैं। इस अश में अति उपयोगी सामग्री का संग्रह हो गया है। इसको एक प्रकार से वेदांत ग्रंथों को समझने की कुंजी ही कहा जा सकता है। अश २० में ज्ञानी के व्यावहारिक विषयों पर अच्छा विचार हुआ है। अश २१ में जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्ति का निरूपण हुआ है। इसमें जीवन्मुक्ति सम्बन्धी विवादरूप शका समाधान पूर्वक मनोनाश वासनाक्षय आदि विषयों का वर्णन करते हुये मनोनाशादि के लिये साधनरूप में समाधि आदि का भी अच्छा वर्णन हुआ है। अन्त में विदेहमुक्ति में ज्ञानी का ब्रह्म में लय होना बताकर ग्रंथ की समाप्ति की गई है।

यह ग्रंथ वेदात के उच्च कोटि के 'पचदशी' 'सिद्धान्तलेश' आदि सस्कृत ग्रंथों तथा हिन्दी भाषा के उच्च कोटि के ग्रंथ 'वृत्तिप्रभाकर' 'तत्त्वानुसंधान' 'विचारसागर' आदि ग्रंथों के आधार पर ही लिखा गया है। इसमें वेदात शास्त्र की प्रक्रिया अच्छे रूप में आ गई है। वेदान्त के जिज्ञासुओं के लिये यह ग्रंथ अच्छा ही सिद्ध होगा, ऐसी आशा है। वेदात के जिज्ञासुओं को इससे अवश्य लाभ उठाना चाहिये।

इस ग्रंथ का लेखन कार्य प्रायः डा० श्रीमान् शोभराज जी के घर पर अजमेर में ही हुआ था। केवल समाप्ति ही श्रीकृष्ण कृपा कुटीर पुष्कर में हुई थी।

ग्रंथ प्रकाशन अर्थ व्यवस्था

हमारे पास ५०) रुपये से अधिक कहीं से किसी भी प्रकार आते हैं उनका हिसाब हम जिस पुस्तक में वे लगाते हैं उसमें छाप देते हैं। इस ग्रंथ के प्रकाशन की अर्थ व्यवस्था इस प्रकार है - वि० सं० २०२६ का चानुर्मास जोधपुर में श्रीमान् वकील हनुमतदान जी, पोलो न० २, ने कराया था और सत्सग कानराज जी स्याही वालों द्वारा स्थापित 'रामस्नेही सत्सग केन्द्र, नागोरी गेट जोधपुर' में हुआ था। सत्सग की समाप्ति पर प्रातः चढ़ावा ८४४) रु० उसमें ७००) रु० श्रीमान् वकील हनुमतदानजी बजरग भवन पोलो न० २ जोधपुर, शेष अन्य सत्सगियों द्वारा भेंट।

२७८) रु० सायकाल का चढ़ावा उसमें १०१) रु० कानराजजी स्याही वालों का, शेष अन्य सत्सगियों द्वारा भेंट।

पुस्तक प्रकाशनार्थ सहायता

४००) रु० श्रीमान् डा० शोभराजजी, उसरी गेट, अजमेर।

३००) रु० श्रीमान् वकील हनुमतदानजी की धर्मपत्नी श्रीमती रत्न कुमारी, बजरग भवन, पोलो न० २, जोधपुर।

१००) रु० स्वामी सतगुरुदासजी दाहू पथी, उत्तर प्रदेश।

१०१) रु० श्रीमान् वकील वृद्धिचन्दजी लखोटिया, नला बाजार, अजमेर ।

६१) रु० श्रीमान् बजरग सिंह जी की धर्मपत्नी श्रीमती सूर्य कुमारी, बजरग भवन, पोलो न० २, जोधपुर ।

१०१) श्रीमान् कुनरामलजी सोनी ओसियाँ वाले वर्तमान जोधपुर, भोजन समय भेंट ।

१०१) रु० वि० स० २०२८ की गुरु पूर्णिमा को 'वेदात विचार मंडल' अजमेर के भक्तों द्वारा भेंट ।

१३४।।) रु० उक्त चातुर्मास के समय पुस्तक बिक्री से प्राप्त ।

१००) रु० श्री दादू महाविद्यालय मोती झूगरी रोड जयपुर से पुस्तक बिक्री ।

७५) रु० श्रीमान् जमनालालजी, पट्टी कटला, अजमेर से पुस्तक बिक्री ।

शेष सब लेखक को श्रद्धापूर्वक प्राप्त भेंट से इस ग्रंथ का प्रकाशन हुआ है । इसकी बिक्री से आने वाला अर्थ इसी के पुनर्प्रकाशन में वा ऐसे ही किसी अन्य धार्मिक ग्रंथ के प्रकाशन में लगेगा । किसी व्यक्ति विशेष के काम नहीं आयेगा । यह सबको ज्ञात रहे । ओ३म् शांति शांति शांति ।

वि० स० २०२९

माघ शुक्ल

बसंत पंचमी

स्वामी नारायणदास

श्रीकृष्ण कृपा कुटीर,

पुष्कर (अजमेर)

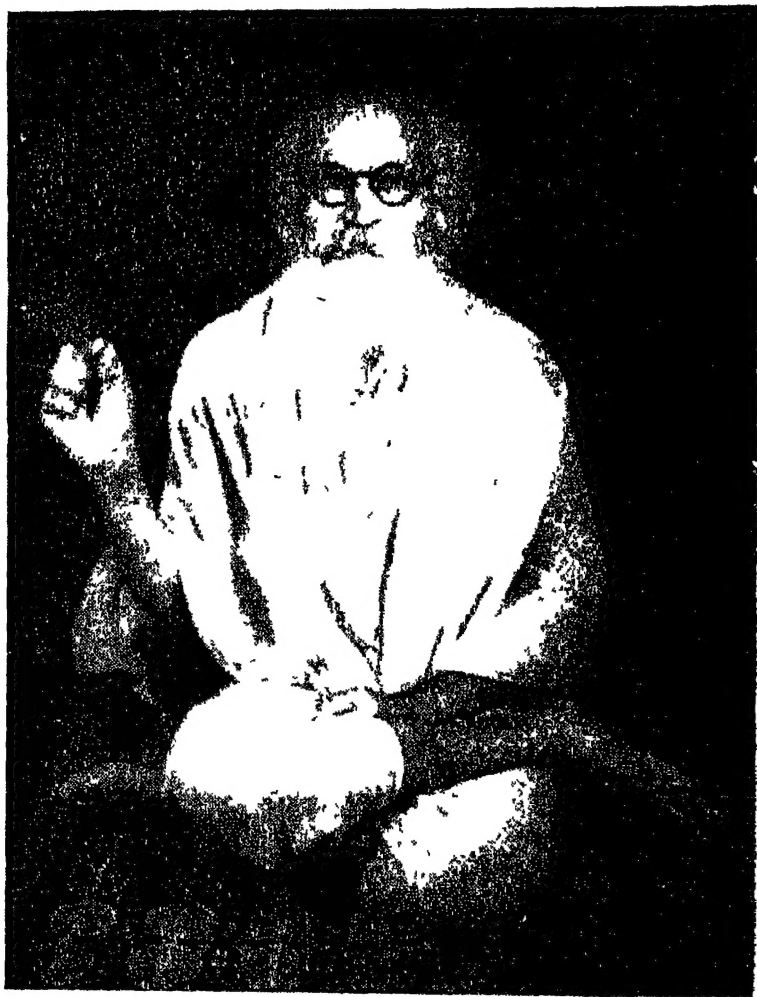
विषय सूची

विषय	पृष्ठ संख्या
१ अनुबन्ध निरूपण अश प्रथम	१ से ४०
२ गुरु शिष्य निरूपण अश द्वितीय	४१ से ५०
३. प्रत्यक्ष प्रमाण निरूपण अश तृतीय	५० से ८२
४ अनुमान प्रमाण निरूपण अश चतुर्थ	८२ से ९२
५. शब्द प्रमाण निरूपण अश पांच	९२ से १४०
६. उपमान प्रमाण निरूपण अश षष्ठ	१४० से १५०
७ अर्थापत्ति प्रमाण निरूपण अश सात	१५० से १५७
८ अनुपलब्धि प्रमाण निरूपण अश आठ	१५७ से १८५
९. सकारण, सभेद वृत्ति स्वरूप निरूपण अश नव	१८५ से १८६
१० अप्रमा वृत्ति भेद अनिर्वचनीय ख्याति निरूपण अश दश	१८६ से २०३
११ अप्रमा वृत्ति भेद अन्य पच ख्याति निरूपण अश एकादश	२०३ से २१०
१२ जीवेश्वर स्वरूप निरूपण अश द्वादश	२१० से २६३
१३ वृत्ति प्रयोजन कल्पित निवृत्ति स्वरूप निरूपण अश त्रयोदश	२६३ से ३०६
१४ सृष्टि निरूपण अश चतुर्दश	३०६ से ३४६
१५. उपासना निरूपण अश पचदश	३४६ से ३८६
१६ महावाक्य निरूपण अश षोडश	३८६ से ४०४
१७ विविध प्रश्नोत्तर निरूपण अश सप्तदश	४०५ से ५१७
१८ शास्त्र, शास्त्रकार परिचय निरूपण अश अष्टादश	५१७ से ६०२
१९ लक्षण, पारिभाषिक, कठिन शब्दार्थ निरूपण अश उन्नीस	६०२ से ६५२
२० ज्ञानी निरूपण अश बीस	६५२ से ६७७
२१ जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति निरूपण अश २१	६७७ से ७४१

वेदान्त प्रश्नोत्तरी शुद्धि-पत्र

पृ० सं०	पंक्ति सं०	अशुद्ध शब्द	शुद्ध शब्द
४	३	लायोगा	लायेगा
८६	१७	व्यापारी	व्यापार
१९२	४	मन	मनन
२६६	१२	निष्प्रपञ्चत्व	निष्प्रपञ्चत्व से सप्रपञ्चत्व
४७८	१४	परिणाम	परिमाण
५५६	२	ब्रह्मत्तत्त्व	ब्रह्मतत्त्व
५७२	७	आत्मापर्ण	आत्मार्पण
६४५	११	अविधेय	अविधेय
७१३	२१	शास्त्र	शास्त्र मे
७१६	१७	ऋत	ऋतभरा
७२१	८	अभ्यास	अभ्यास
७२२	२१	अभ्यास	अभ्यास

ईश्वर पद के प्राप्ति का, हेतु मनुज तन पाय ।
सद् शिक्षा गृह भजनकर, श्वास न वृथा गमाय ॥



अनेक ग्रंथ निर्माता संतकवि कविरत्न स्वामी नारायणदासजी महाराज
श्रीकृष्णकृपाकुटीर, पुष्कर (अजमेर)



श्री परमात्मने नमः
अथ वेदान्त प्रश्नोत्तरी

सच्चिदसुखमय कृष्ण श्री दादूगुरु धन राम । सुमिर वेदान्त प्रश्नोत्तरी, लिखूं पढ़े विश्राम ॥

अथ अनुबन्ध निरूपण प्रथम अंग

सर्व प्रथम क्या था ? एक परब्रह्म परमात्मा । सबसे पहला पुस्तक कौन है ? वेद । वेद किसका प्रतिपादन करता है ? परब्रह्म का । वेद का वह भाग कौन सा है, जिसमें विशेषरूप से परब्रह्म का ही कथन है ? वेदान्त है । वेदान्त किसको कहते हैं ? वेद के अन्तिम भाग को । वेदान्त का मुख्य विषय क्या है ? जीव-ब्रह्म की एकता । वेदान्त में प्रवृत्ति कैसे हो ? अनुबन्ध विचार से । अनुबन्ध किसको कहते हैं ? अधिकारी, सबन्ध, विषय, प्रयोजन, इन चार को ।

अधिकारी वर्णन

वेदान्त का अधिकारी कौन होता है ? अन्तःकरण के मल, विक्षेप और आवरण इन तीन दोषों से रहित तथा चार साधनों से युक्त । मल किसको कहते हैं ? जन्म-जन्मान्तरो के पाप को । विक्षेप किसको कहते हैं ? चित्त की चंचलता को । आवरण किसको कहते हैं ? आत्मस्वरूप के अज्ञान को । मल किससे दूर होता है ? निष्काम शुभ कर्मों से । विक्षेप किससे हटता है ? सगुण व निर्गुण ब्रह्म की उपासना से । चार साधन कौन से हैं ? विवेक, वैराग्य, शमादिक छ. और मुमुक्षुता, ये चार हैं ।

फार्म नं १

विवेक किसको कहते हैं ? आत्मा अविनाशी और क्रियारहित है, जगत नाशवान और क्रियायुक्त है। ऐसे ज्ञान को। विवेक में क्या विशेषता है ? सब साधनों का कारण है। विवेक नहीं हो तो ? अग्रले वैराग्यादिक साधन नहीं हो सकेंगे। वैराग्य किसको कहते हैं ? इग लोक से लेकर ब्रह्मलोक तक के भोगों की इच्छा के त्याग को। वैराग्य का हेतु क्या है ? विषयों में दोष-दर्शन। वैराग्य का कार्य क्या है ? विषयों के लिये दीन नहीं होना। शमादिक छ, कौन हैं ? शम, दम, श्रद्धा, समाधान, उपराम और तितिक्षा, ये छ हैं। शमादिक छ और तीन तो नौ साधन होते हैं और आपने चार ही बताये थे ? ज्ञानी जन छ का एक ही साधन मानते हैं।

शम किसको कहते हैं ? मन को विषयों से रोकने को। दम किसको कहते हैं ? इन्द्रियों के समुदाय को विषयों में जाने से रोकने को। श्रद्धा ? गुरु और वेद के वचन सत्य हैं, ऐसे विश्वास को श्रद्धा कहते हैं। समाधान ? मन के विक्षेप के नाश को समाधान कहते हैं। उपराम ? विषयों में ग्लानि और भोग की अनिच्छा को उपराम कहते हैं, वा साधन सहित सब कर्मों का त्यागना, विषयों को विष के समान देखकर उनसे दूर भागना, नारी को देखकर ग्लानि करना, ये उपराम का लक्षण है। तितिक्षा ? आतप, शीत, क्षुधा, प्यास आदि के सहन करने के स्वभाव को तितिक्षा कहते हैं। मुमुक्षुता ? ब्रह्म की प्राप्ति और अविद्या सहित जगतरूप अनर्थ की निवृत्ति मोक्ष का स्वरूप है। मोक्ष की इच्छा का नाम मुमुक्षुता है। ज्ञान के अंतरंग साधन आठ गुणों में आते हैं। आपने चार कहे हैं, अन्य चार कौन से हैं ? वे भी कहिये। श्रवण, मनन, निदिध्यासन, तत्पद के और त्वपद के अर्थ का शोधन, ये चार हैं। बहिरंग साधन कौन से हैं ? यज्ञादिक बहिरंग हैं। अंतरंग किनको कहा जाता है ? जिनका श्रवण में अथवा ज्ञान में प्रत्यक्ष फल हो, वे अंतरंग कहे जाते हैं। विवेकादि चार का किसमें उपयोग है ? श्रवण में। क्यों ? विवेकादि के बिना बहिर्मुख से श्रवण

नहीं हो सकता । श्रवणादि चार का किससे उपयोग है ? जान में ।
क्यों ? श्रवणादिक बिना ज्ञान नहीं होता ।

बहिरग किनको कहते हैं ? जिनका ज्ञान में व श्रवण में प्रत्यक्षफल नहीं हो किन्तु अन्त करण की शुद्धि जिनका फल हो, उनको बहिरग कहते हैं । यज्ञादिक तो ममार के साधन हैं, उनसे अन्त करण शुद्ध कहाँ होता है ? सकाम को ससार के साधन है और निष्काम को अन्त करण की शुद्धि के साधन है । अंतरग का अर्थ क्या है ? समीप । बहिरग का अर्थ क्या है ? दूर । विवेकादि अंतरग क्यों हैं ? ज्ञान के अधिकारी में संभव है । यज्ञादिक बहिरग क्यों हैं ? ज्ञान के अधिकारी में संभव नहीं । क्यों ? यज्ञादिक कर्ष और यज्ञादिक कर्म के साधन स्त्रोधन पुत्रादिक को त्यागे सो ज्ञान का अधिकारी कहा जाता है । ज्ञान के मुख्य अंतरग साधन कौन हैं ? “तत्त्वमसि” आदि महावाक्य हैं । श्रवण किसको कहते हैं ? युक्ति से वेदान्त वाक्यों के तात्पर्य के निश्चय को । तात्पर्य निश्चय कराने वाली युक्तियाँ कौन हैं ? तात्पर्य निश्चय कराने वाले षड्- लिंग हैं । वे षडलिंग (हेतु) कौन हैं ? १-उपक्रम उपसंहार २-अभ्यास ३-अपूर्वता ४-फल ५-अथवाद ६-उपपत्ति ।

१-उपक्रम ? प्रकरण का आरम्भ । उपसंहार ? प्रकरण की समाप्ति । यह प्रथमलिंग है । २-अभ्यास ? अद्वैतरूप अर्थ के बार-बार पठन को अभ्यास कहते हैं । ३-अपूर्वता ? श्रुति से भिन्न प्रमाण की अविषयता और स्वप्रकाशस्वरूप अलौकिकता को अपूर्वता कहते हैं । ४-फल ? अद्वैत ज्ञान से प्राप्त होने वाला मोक्ष ही मुख्य फल है । ५-अथवाद ? भेदज्ञान की निन्दा और अभेद ज्ञान की स्तुति को अथवाद कहते हैं । ६-उपपत्ति ? प्रतिपादनीय वस्तु के अनेक युक्ति दृष्टान्तों में प्रतिपादन को उपपत्ति कहते हैं । शब्द तात्पर्य किसको कहते हैं ? शब्दों के अर्थज्ञान की योग्यता को । वैदिक शब्दों का तात्पर्य कैसे जाना जाता है ? उक्त षडलिंग से । लौकिक शब्दों के तात्पर्य का ज्ञान कैसे होता है ? प्रसंग से । किसी दृष्टान्त से समझाइये ? जैसे मैथव नाम

सिन्धु देश में उत्पन्न होने वाले नमक और अश्व दोनों का है किन्तु भोजन करने वाला कहे कि सैधव लाओ तब मुनने वाला अश्व नहीं लाकर नमक ही लायेगा और कटि कसकर मार्ग पर खड़ा हुआ पुरुष कहेगा, सैधव लाओ तब मुनने वाला नमक नहीं लाकर अश्व ही लायेगा। इस प्रकार लौकिक शब्दों का तात्पर्य प्रसंग से ज्ञात होता है। मनन किसको कहते हैं ? जीव ब्रह्म के अभेद की साधक और भेद की बाधक युक्तियों से अद्वितीय ब्रह्म के चिन्तन को। अभेद की साधक युक्ति कौन है ? जीव ब्रह्म एक है। चेतन होने से, जहाँ-जहाँ चेतनता है, वहाँ-वहाँ ब्रह्म से अभिन्नता ही है। भेद की बाधक युक्ति कौन है ? जीव ब्रह्म का भेद मिथ्या है, औपाधिक होने से, घटाकाश महाकाश के समान। निदिध्यासन ? अनात्माकार वृत्ति के व्यवधान से रहित ब्रह्माकार वृत्ति की स्थिति को निदिध्यासन कहते हैं। ज्ञान समाधि किसको कहते हैं ? निदिध्यासन की परिपाकावस्था को। श्रवण, मनन, निदिध्यासन ज्ञान के साक्षात् साधन हैं क्या ? नहीं। तो क्या करते हैं ? बुद्धि के दोष असभावना और विपरीत भावना को नाश करते हैं।

असभावना किसको कहते हैं ? सशय को। सशय किसको कहते हैं ? उभयकोटि ज्ञान को। विपरीत भावना किसको कहते हैं ? उल्टे ज्ञान को। असभावना कितने प्रकार की है ? दो प्रकार की। वे दो प्रकार की कौन हैं ? एक प्रमाण की और दूसरी प्रमेय की। प्रमाण का सशय किससे दूर होता है ? श्रवण से। प्रमेय का सशय किससे दूर होता है ? मनन से। प्रमाण के सशय का स्वरूप क्या है ? वेदान्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्म के प्रतिपादक है अथवा अन्य अर्थ के प्रतिपादक है। यह प्रमाण (वेदान्त वाक्यो) में सशय होता है। वह किससे दूर होता है ? वेदान्त वाक्यों के श्रवण से दूर हो जाता है। प्रमेय का सशय कैसा होता है ? जीव ब्रह्म का अभेद सत्य है वा भेद सत्य है। ऐसा प्रमेय में सशय होता है। वह किससे दूर होता है ? मनन से दूर होता है। विपरीत भावना किसको कहते हैं ? देहादिक सत्य है, और जीव ब्रह्म का भेद सत्य है, ऐसे ज्ञान को। यह किससे दूर होती है ? निदिध्यासन से।

असभावना और विपरीत भावना क्या करती है ? ज्ञान नहीं होने देती । ज्ञान के साक्षात् साधन कौन है ? श्रोत्र सम्बन्धी वेदान्त वाक्य । वेदान्त वाक्य कितने प्रकार के है ? दो प्रकार के । वे कौन है ? एक अवातरवाक्य और दूसरा महावाक्य । अवातरवाक्य किसको कहते है ? परमात्मा वा जीव के स्वरूप के बोधक वाक्य को । महावाक्य ? जीव परमात्मा की एकता के बोधक वाक्य को महावाक्य कहते है । अवातर वाक्य से क्या होता है ? परोक्ष ज्ञान । महावाक्य से क्या होता है ? अपरोक्ष ज्ञान । परोक्ष ज्ञान किसको कहते है ? 'ब्रह्म है' इस ज्ञान को । अपरोक्ष ज्ञान ? "ब्रह्म मै हूँ" इस ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान कहते है । व्यवधान किसको कहते है ? देशकृत व कालकृत अतराय को । व्यवधान वाले को क्या कहते है ? व्यवहित । देशकृत व्यवहित किसको कहते है ? दूर देश मे हो उसे । कालकृत व्यवहित किसको कहते है ? जो भूत व भविष्यत काल मे हो उसको । व्यवहित वस्तु का शब्द से कैसा ज्ञान होता है ? परोक्ष । अव्यवहित वस्तु का शब्द से कैसा ज्ञान होता है ? अपरोक्ष और परोक्ष दोनों ज्ञान होते है । कैसे ? जहाँ शब्द अस्तिरूप से बोधन करे, वहाँ अव्यवहित का भी परोक्ष ज्ञान ही होता है और जहाँ अव्यवहित वस्तु को "यह है" इस प्रकार शब्द बोधन करे वहाँ अपरोक्ष ज्ञान होता है । जैसे आत्मा सबको अपरोक्ष है, किन्तु अवातर वाक्य से आत्मा का परोक्ष ज्ञान ही होता है और महावाक्य श्रोता का आत्म-स्वरूप से बोधन करता है, इससे महावाक्य से अपरोक्ष ज्ञान होता है ।

तत्पद त्वपद शोधन

तत्पद और त्वपद के अर्थ का शोधन का क्या भाव है ? तत्पद और त्वपद के अर्थ का विचार करना । वह विचार किस प्रकार किया जाता है ? जैसे हंस पक्षी जल और दूध को अलग-अलग करके दूध को पान करता है, वैसे ही अधिकारी तत्पद के वाच्य ईश्वर की माया उपाधि को और त्वपद के वाच्य जीव की अविद्या उपाधि को भाग त्याग लक्षणा से अलग करके दोनों का लक्ष्य अर्थ ईश्वर साक्षी और जीव साक्षी एक है और वही मेरा निजरूप है । ऐसे विचार को ही

तत्पद और त्वपद का शोधन कहते हैं। उक्त मय लक्षणों से युक्त न वही वेदान्त का अधिकारी होता है।

सम्बन्ध वर्णन

ग्रन्थ का और त्रिष्य का क्या सम्बन्ध है ? प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव सम्बन्ध है। प्रतिपादक कौन है ? ग्रन्थ। प्रतिपाद्य कौन है विषय। प्रतिपादक किसको कहते हैं ? प्रतिपादन (कथन) करने वाले को। प्रतिपाद्य किसको कहते हैं ? जिसका प्रतिपादन (कथन) किया जाय

अधिकारी का और फल का क्या सम्बन्ध है ? प्राप्य प्रापक भाव सम्बन्ध है। प्राप्य कौन है ? फल। प्रापक कौन है ? अधिकारी। प्राप्य किसको कहते हैं ? जो प्राप्त हो उसको। प्रापक किसको कहते हैं ? जिसको प्राप्त हो उसको। अधिकारी का और विचार का क्या सम्बन्ध है ? कर्तृ कर्तव्यभाव सम्बन्ध है। कर्तृ (कर्त्ता) कौन है ? अधिकारी। कर्तव्य क्या है ? विचार। कर्त्ता किसको कहते हैं ? करने वाले को। कर्तव्य किसको कहते हैं ? करने योग्य को। ग्रन्थ का और ज्ञान का क्या सम्बन्ध है ? जन्य जनक भाव सम्बन्ध है। ज्ञान का जनक कौन है ? विचार द्वारा ग्रन्थ। जन्य कौन है ? ज्ञान। जनक किसको कहते हैं ? उत्पत्ति करने वाले को। जन्य किसको कहते हैं ? जिसकी उत्पत्ति हो उसको।

श्रवणादि साधनों का और ज्ञान का क्या सम्बन्ध है ? साधन साध्यभाव सम्बन्ध है। साधन कौन है ? श्रवणादिक। साध्य कौन है ? ज्ञान। साधन किसको कहते हैं ? सिद्ध करने वाली कारण सामग्री को। साध्य किसको कहते हैं ? सिद्ध किया जाय उसको।

विषय वर्णन

वेदान्त का विषय क्या है ? जीव-ब्रह्म की एकता। विषय किसको कहते हैं ? जो कथन किया जाय उसे। वेदान्त में क्या कथन किया है ? जीव-ब्रह्म की एकता। जीव-ब्रह्म का भेद कथन करते हैं वे कैसे हैं ? वे वेदान्त के विरोधी हैं। वे भी तो अपने को वेदान्ती कहते हैं ?

जीव-ब्रह्म का भेद मानने वाले वेदान्ती कैसे माने जा सकते हैं ? अर्थात् जीव ब्रह्म का अभेद मानने वाले ही वेदान्ती कहे जाते हैं ।

प्रयोजन वर्णन

प्रयोजन किसको कहते हैं ? मूल सहित जगतरूप अनर्थ को निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति मोक्ष कहलाता है, मोक्ष ही वेदान्त का परम प्रयोजन (फल) है । अनर्थ किसको कहते हैं ? प्रपञ्च का कारण अज्ञान और प्रपञ्च जन्ममरणरूप दुःख का हेतु है, इसमें अनर्थ कहलाता है । मूल किसको कहते हैं ? कारण को । प्रयोजन कितने प्रकार का है ? दो प्रकार का । वे दो प्रकार कौन हैं ? एक परम प्रयोजन और दूसरा अवातर प्रयोजन । परम प्रयोजन किसको कहते हैं ? पुरुष का जिस की अभिलाषा हो । उसी को पुरुषार्थ भी कहते हैं । अभिलाषा किसकी होती है ? दुःख निवृत्ति और सुख प्राप्ति की सन्ने को होती है । मोक्ष मोक्ष का स्वरूप है । अवातर प्रयोजन क्या है ? ज्ञान । अवातर प्रयोजन का लक्षण क्या है ? जिसके द्वारा परम प्रयोजन की प्राप्ति हो उसे ही अवातर प्रयोजन कहते हैं । ऐसा ज्ञान है । क्यों ? ज्ञान द्वारा मुक्तिरूप परम प्रयोजन को प्राप्ति होती है ।

जीव को तो वेद आनन्दस्वरूप प्रथम ही बताता है । उसे परमानन्द की प्राप्ति कैसे कहते हैं ? अज्ञान से अप्राप्त के समान भासता है । ज्ञान द्वारा नित्य प्राप्त की प्राप्ति कही जाती है । कैसे ? जैसे किसी के हाथ का ककन हाथ से ऊपर चढ़ जाय तब वह अपने मित्र को कहता है-मेरा ककन खोया गया । फिर नीचे उतरने पर देख लेने के पछे मित्र पूछता है-ककन मिला या नहीं ? तब वह कहता है-मिला गया । वह ककन कही गया तो नहीं था, प्राप्त ही था किन्तु अज्ञान से अप्राप्त सा हो रहा था । वैसे ही परमानन्द अज्ञान से अप्राप्त सा भासता है फिर अज्ञान ज्ञान द्वारा निवृत्त हो जाने पर प्राप्त होता कहा जाता है । इस प्रकार नित्य प्राप्त की भी प्राप्ति कही जाती है ।

कारण सहित जगत की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति को

परम प्रयोजन कहा है। इसमें प्राप्ति भावरूप है और निवृत्ति अभाव रूप है। ये दोनों भाव अभाव एक में कैसे संभव हो सकते हैं ? कारण सहित जगत की निवृत्ति अधिष्ठानरूप है। अधिष्ठान से अलग नहीं है कैसे ? जैसे रज्जु सर्प की निवृत्ति रज्जुरूप ही होती है, वैसे ही कल्पि की निवृत्ति अधिष्ठानरूप ही होती है। अधिष्ठान ब्रह्म है सो भावरूप है। इससे अनर्थ की निवृत्ति भी भावरूप ही होने से परमप्रयोजन ठीक ही है।

मूल अविद्या सहित जगत की निवृत्ति तो कोई नहीं चाहता है। तो क्या चाहते हैं ? तीन प्रकार के दुखों का नाश ही चाहते हैं। वे दुख ये हैं- अध्यात्म, अधिभूत और अधिदैव। रोग क्षुधादिक से होने वाले दुखों को अध्यात्म दुख कहते हैं। चौर व्याघ्र सर्पादिक से होने वाले दुखों को अधिभूत दुख कहते हैं। यक्ष राक्षस प्रेत ग्राहादिक और गीतवात आतप से होने वाले दुख अधिदैव दुख कहलाते हैं। इनकी निवृत्ति मूल अविद्या सहित जगत की निवृत्ति बिना ही अन्य लौकिक उपायों से हो जाती है। औषधि से रोगजन्य दुख, भोजन से क्षुधाजन्य दुख और अनुष्ठान आदि से यक्षादिजन्य दुख निवृत्त हो जाते हैं ? अन्य उपायों से निवृत्त होने पर दुख फिर भी उत्पन्न हो जाते हैं और किसी-किसी के रोगादिजन्य दुख उपायों से नष्ट भी नहीं होते। मूल अविद्या सहित जगत की निवृत्ति बिना अन्य उपायों से दुखों को अत्यन्त निवृत्ति नहीं होती। अत्यन्त निवृत्ति किसको कहते हैं ? जिसकी निवृत्ति हो गई है, उसकी पुनः उत्पत्ति नहीं हो उसको। इससे सर्व दुखों की निवृत्ति के निमित्त अज्ञान सहित सर्व प्रपञ्च की निवृत्तिरूप मोक्ष के अंश की इच्छा होती है। यह सिद्ध हुआ।

जिसका प्रथम ज्ञान हो, उसी को प्राप्त करने की इच्छा होती है। अधिकारी को तो ब्रह्मज्ञान है नहीं तब वेदान्त श्रवण से पूर्व उसे परमानन्दस्वरूप ब्रह्म को प्राप्त करने की इच्छा कैसे होगी ? सुख का अनुभव सबने किया है। इससे सुख की इच्छा सबको है। “ब्रह्म नित्य

सुखस्वरूप है” ऐसा शास्त्र से सुना है। इससे सर्व विवेकी पुरुष नित्य सुख स्वरूप ब्रह्म प्राप्ति की इच्छा करते हैं।

सर्व विषय सुख को चाहते हैं और कोई सर्व विषयो को त्याग करके तपस्या में लगा है वह भी परलोक के उत्तम भोगों की इच्छा से ही कष्ट सहन करता है। विषय सुख मोक्ष में है नहीं। इससे मोक्ष के साधनों को कोई नहीं चाहता अतः मुमुक्षु कोई भी नहीं है।

सब केवल सुख मात्र चाहते हैं, वह विषय से हो वा विषय बिना हो। विषयजन्य सुख ही चाहते हैं तो सुषुप्ति के सुख की इच्छा नहीं होना चाहिये। कारण सुषुप्ति का सुख तो विषयजन्य नहीं होता। इससे सर्व आत्मसुख को ही चाहते हैं। विषयसुख तो न्यूनाधिक सबको प्राप्त है ही फिर भी सबको ऐसी इच्छा रहती है कि हमको न नाश होने वाला सुख मिले। अविनाशी सुख आत्मस्वरूप मोक्ष ही है। इससे सबको मोक्ष सुखकी इच्छा है और सब ही मुमुक्षु हैं। यह सिद्ध हुआ।

और जो कहते हैं कि सबको विषयसुख में ही अलबुद्धि है। सो नहीं बनता। पुरुष चार प्रकार के होते हैं—१-पामर २-विषयी ३-जिज्ञासु ४-मुक्त। १-पामर ? इस लोक के निषिद्ध और विहित भोगों में आसक्त और शास्त्र सस्कार से रहित को पामर कहते हैं। २-विषयी ? शास्त्र के अनुसार विषयों को भोगते हुये परलोक के अथवा इस लोक के भोगों के निमित्त कर्म करे। उसको विषयी कहते हैं। ३-जिज्ञासु ? उत्तम सस्कार से शास्त्र का श्रवण होने पर जिस पुरुष को ऐसा विवेक हो कि विषय सुख अनित्य है और विषय सुख के समय भी कोई दुःख अवश्य रहता है। विनाशी सुख परिणाम में दुःख का हेतु होता है। वर्तमान में भी नाश का भयरूप दुःख बना रहता है। विषयसुख दुःखों से ग्रसा हुआ है, इससे दुःखरूप ही है। दुःख की निवृत्ति लौकिक उपायों से नहीं होती। जो उपाय करने में समर्थ है, उनके भी सब दुःख नष्ट नहीं होते। जब तक शरीर है तब तक दुःखों की निवृत्ति संभव नहीं है। देव, मनुष्य,

पशु-पक्षी आदि सर्व शरीर पाप-पुण्य से रचित है। इससे सबको हँ पाप का फल दुःख और पुण्य का फल सुख होता ही है। देव शरीर में पाप न्यून होने से उन्हें दुःख भी न्यून ही होता है। तिर्यको में पाप अधिक होने से उनको दुःख अधिक होता है। मनुष्य शरीर में भी पाप पुण्य के अनुसार ही दुःख-सुख होते हैं। तिर्यक किनको कहते हैं? उदर से गमन करे उनको। पशु? चार पैर से गमन करे उनको पशु कहते हैं। पक्षी? पक्ष से गमन करे उनको पक्षी कहते हैं। कहीं पशु पक्षियों को भी तिर्यक कहा गया है।

सब शरीर पाप पुण्य से रचित हैं और दुःख पाप का फल है। इससे जब तक शरीर है, तब तक दुःख को निवृत्ति संभव नहीं। शरीर धर्म अधर्म का फल है। धर्म अधर्म की निवृत्ति बिना शरीर की निवृत्ति नहीं हो सकती। वर्तमान शरीर के नष्ट होने पर पाप पुण्य से अन्य शरीर होगा। इससे पाप पुण्य की निवृत्ति बिना शरीर की निवृत्ति संभव नहीं है। पाप पुण्य राग द्वेष के नाश बिना नष्ट नहीं होते। वर्तमान पाप पुण्य भोगने से निवृत्त होने पर भी रागद्वेष से पुण्य पाप और होंगे। रागद्वेष की निवृत्ति बिना पाप पुण्य की निवृत्ति नहीं होती। रागद्वेष अनुकूल ज्ञान से और प्रतिकूल ज्ञान से होते हैं। जिसमें अनुकूल ज्ञान हो उसमें राग और जिसमें प्रतिकूल ज्ञान हो उसमें द्वेष होता है।

इससे अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञान की निवृत्ति बिना, राग द्वेष की निवृत्ति नहीं हो सकती। अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञान भेदज्ञान से होते हैं। कारण? जो वस्तु अपने स्वरूप से भिन्न जानी जाती है, उसी में अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञान होता है। सुख के साधन का नाम अनुकूलता है और दुःख के साधन का नाम प्रतिकूलता है। अपना स्वरूप दुःख अथवा सुख का साधन नहीं है। सुख स्वरूप अवश्य है। सुख स्वरूप से भिन्न में ही अनुकूल प्रतिकूल ज्ञान होता है। इस प्रकार भेदज्ञान, अनुकूलज्ञान और प्रतिकूलज्ञान का जनक है। भेदज्ञान की निवृत्ति बिना, अनुकूल वा प्रतिकूल ज्ञान की निवृत्ति नहीं

हो सकती। भेदज्ञान अविद्याजन्य है। कारण ? सर्व प्रपञ्च और उसका ज्ञान, स्वरूप के अज्ञानकाल में है। इससे संपूर्ण दुःखों का कारण स्वरूप का अज्ञान है। स्वरूप का अज्ञान स्वरूप ज्ञान से ही दूर होता है। यह नियम है—जिस का अज्ञान होता है वह उसी के ज्ञान से दूर होता है। जैसे रज्जु का अज्ञान रज्जु के ज्ञान से ही दूर होता है, अन्य उपाय से नहीं। इससे स्वरूप का ज्ञान ही अज्ञान की निवृत्ति द्वारा दुःख की निवृत्ति का हेतु है। स्वरूप ज्ञान से ही ब्रह्म की प्राप्ति होती है। सो ब्रह्म नित्य और आनन्दस्वरूप है, दुःख सबन्ध से रहित है। इस प्रकार दुःख की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति का हेतु स्वरूपज्ञान है। इसलिये स्वरूप जानने योग्य है। ऐसा जिसको विवेक हो वह जिज्ञासु कहलाता है।

मुक्त ? स्थूल सूक्ष्म कारण शरीर से भिन्न जो अपना स्वरूप, उसका ब्रह्मरूप करके अपरोक्ष ज्ञान जिसको हो उसको मुक्त कहते हैं। इस रीति से चार प्रकार के पुरुष हैं, उनमें मुक्त को तो परमसुख प्राप्त होने से वह तो कृत-कृत्य है ही। पामर और विषयी की विषय-सुख में अलबुद्धि होती है। किसी विषयी को परमसुख की इच्छा होती है। तो भी उसके जो उपाय नहीं हैं, उनमें उपाय बुद्धि करके प्रवृत्त होता है। उपाय का ज्ञान सत्सग और सत्शास्त्र के श्रवण से होता है। मो उसके है नहीं। जिज्ञासु की विषयसुख में अलबुद्धि नहीं होती। उसे परमसुख प्राप्ति की और दुःख की अत्यन्त निवृत्ति की इच्छा होती है। इससे मोक्ष की इच्छा वाला अधिकारी है। अधिकारी नहीं है यह कहना नहीं बनता।

विषय खंडन

जीव ब्रह्म की एकता वेदान्त का विषय कहा है, वह नहीं हो सकता। क्यों नहीं हो सकता ? ब्रह्म तो अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, अभिनिवेश, इन पञ्चक्लेशों से रहित और व्यापक है, सजातीय भेदरहित है। कारण ? ब्रह्म के सजातीय और ब्रह्म नहीं है। और

जीव मे सर्व क्लेश है। परिच्छिन्न है और जीव नाना है। जित शरीर है उतने ही जीव है। सर्व शरीरो मे जीव एक हो तो ए शरीर के सुखी दुःखी होने से सर्व शरीर सुखी दुःखी होने चाहिये अविद्या किसको कहते है ? विचाररूप विद्या से जिसका नाश हो उ ही अविद्या कहते है। अविद्या के भेद कितने है ? दो। १-मूला २-तूला मूला किसको कहते है ? शुद्ध चैतन्य को आच्छादित करे उसे। तूला घटोदि उपाधि वाले चैतन्य को आच्छादित करे उसे तूला अविद्य कहते है। मूला अविद्या भी कार्य कारण भेद से दो प्रकार की है १-अन्य मे अन्य की बुद्धिरूप प्रतीति जो है, वह कार्यरूप अविद्य है। २-आवरण विक्षेप शक्तिवाली अनादिभावरूप जो है वह कारणरूप अविद्या है। कार्यरूप अविद्या चार प्रकार की है— १-अनात्मा देहादिक मे आत्मबुद्धि। २-अनित्य आकाशादिक मे नित्य बुद्धि। ३-दुःखरूप धनादिक मे सुखबुद्धि। ४-अशुचि शरीरो मे शुचिबुद्धि। पंचक्लेशो मे उक्त चार प्रकार की कार्य अविद्या का ही ग्रहण है।

अस्मिता किसको कहते है ? बुद्धि और आत्मा की एकतारूप प्रतीति को। इसी को सामान्य अहंकार भी कहते है। राग ? अनुकूलता के ज्ञान से जन्य बुद्धि वृत्ति को राग कहते है। द्वेष ? प्रतिकूलवस्तु के ज्ञान से जन्य बुद्धि वृत्ति को द्वेष कहते है। अभिनिवेश ? मरण के भय से शरीर की रक्षा के आग्रह को अभिनिवेश कहते है। सर्व शरीरो मे जीव एक हो तो एक सुखी दुःखी होने से सर्व शरीर सुखी दुःखी होने चाहिये ? सो ठीक नही। कारण ? सुख-दुःखादि अन्त करण के धर्म है, सो अन्त.करण नाना है। इससे एक के सुखी दुःखी होने से सब सुखी दुःखी नही होते। साक्षी सुख दुःख से रहित है। एक है और सर्व क्लेश से रहित है। उसकी ब्रह्म के साथ एकता बनती है। यह तो नही हो सकता ? क्यों ? जो कर्ता-भोक्ता जीव है, उससे भिन्न साक्षी नही है और साक्षी मानो तो भी एक तो नही हो सकता। नाना साक्षी मानने होंगे। क्यों ? यह वेदान्त का सिद्धान्त है—“अन्त.करण और

सुख दुःखादि अन्त.करण के धर्म ये, इन्द्रिय और अन्त करण के विषय नहीं, साक्षी के विषय है।" कारण ? इन्द्रिय तो पचीकृत भूतो को विषय करती है।

इसमें इतना भेद है—नेत्र इन्द्रिय तो रूप और रूप के आश्रय वस्तु को विषय करती है। कैसे ? जैसे नीलपीतादिक घट का रूप और रूप के आश्रय घट को नेत्र इन्द्रिय विषय करती है। त्वचा इन्द्रिय भी स्पर्श और स्पर्श के आश्रय को विषय करती है। रसना, घ्राण और श्रवण ये तीन तो केवल रस, गंध और शब्द मात्र को विषय करती है, इनके आश्रय को नहीं। इससे इन तीन से तो अन्त करण का ज्ञान नहीं हो सकता। नेत्र तथा त्वचा से भी अन्त.करण का ज्ञान नहीं हो सकता। कारण ? पचीकृत भूत अथवा पचीकृत भूतों के कार्य रूपवान वा स्पर्शवान होते हैं, वे नेत्र और त्वचा के विषय होते हैं। अन्त.करण अपचीकृत भूतों का कार्य है। इससे नेत्र और त्वचा का विषय नहीं है। अपचीकृत भूतों का कार्य नेत्र इन्द्रिय भी नेत्र का विषय नहीं है। कारण ? बाह्य वस्तु इन्द्रिय का विषय होती है। अन्त करण इन्द्रियों की अपेक्षा अन्तर है। इससे भी इन्द्रियों का विषय नहीं है। अन्त करण की वृत्ति का भी अन्त करण विषय नहीं है। क्यों ? अन्त.करण वृत्ति का आश्रय है। इससे अन्त.करण अपनी वृत्ति का विषय नहीं होता। कैसे ? जैसे अग्नि दाह का आश्रय है, सो दाह का विषय नहीं होता है। अग्नि से भिन्न काष्ठादि ही दाह के विषय होते हैं। वैसे ही अन्त करण से भिन्न जो वस्तु हो, वही अन्त.करणजन्य वृत्ति का विषय होती है, अन्त.करण नहीं। अन्त.करण के धर्म भी अन्त करण की वृत्ति के विषय नहीं होते। क्यों ? अन्त करण को विषय करे तो अन्त.करण के धर्म सुखादिक को भी विषय करे। सो अन्त.करण को विषय कर नहीं सकती। इससे अन्त करण के धर्मों को भी विषय नहीं कर सकती। कारण ?

यह नियम है—जो वृत्ति के आश्रय से किंचित् दूर हो, वृत्ति का विषय होता है। वृत्ति के आश्रय के अत्यन्त समीप वह वृत्ति का विषय नहीं होता। कैसे ? जैसे नेत्र की वृत्ति का आश्रय नेत्र, उसके अत्यन्त समीप अजन, नेत्र की वृत्ति का विषय न होता। वैसे ही अन्तःकरण की वृत्ति का आश्रय अन्तःकरण। उसके अत्यन्त समीप सुखादिक धर्म है, वे अन्तःकरण की वृत्ति का विषय नहीं हो सकते। इस प्रकार धर्म सहित अन्तःकरण व इन्द्रियो से तथा अपने से ज्ञान नहीं हो सकता। साक्षी एक मानें त जैसे एक अन्तःकरण के सुख दुःख का साक्षी से भान होता है, वै सर्व के सुख दुःख का भान होना चाहिये और होता है नहीं। इस साक्षी नाना है। जब नाना साक्षी अंगीकार करें तब यह दो नहीं आता। कारण ? जिस साक्षी की उपाधि जो अन्तःकरण है, उस साक्षी से अपनी उपाधि के धर्मों का भान होता है, अन्य सबवे सुख दुःख का भान नहीं होता। इस प्रकार नाना साक्षी है। उनकी एक ब्रह्म के साथ एकता नहीं हो सकती।

विषय मडन

पूर्व जो कहा “जीव रागादिक क्लेश महित और ब्रह्म क्लेश रहित है। इससे जीव ब्रह्म की एकता वेदान्त का विषय नहीं हो सकता”। यह बात यद्यपि सत्य है तथापि राग द्वेष रहित साक्षी की एकता ब्रह्म से होती है। और कहा था “कर्त्ता भोक्ता से भिन्न साक्षी नहीं”। सो नहीं बनता। क्यों ? कर्त्ता भोक्ता जो ससारी है, उसके विशेष भाग का नाम साक्षी है। यदि साक्षी का निषेध करें तो समसारी के विशेष भाग का निषेध होने से कर्त्ता भोक्ता संसारी का ही निषेध होगा।

क्यों ? एक ही चेतन में साक्षी भाव की तो अन्तःकरण उपाधि है और कर्त्ता भोक्ता ससारी का विशेषण है। विशेषण सहित को विशिष्ट कहते हैं। उपाधि वाले को उपहित कहते हैं। उपाधि किसको

कहते हैं ? जो वस्तु जितने देश में आप हो, उस देश में स्थित वस्तु को बतावे और आप अलग रहे, उसे उपाधि कहते हैं। किसी दृष्टान्त से समझाइये ? जैसे नैयायिक मत में कर्णगोलक में स्थित आकाश को श्रोत्र कहते हैं। वह कर्णगोलक श्रोत्र की उपाधि है। कारण ? कर्णगोलक जितने देश में आप है, उतने देश में स्थित आकाश को श्रोत्र रूप करके बताता है। और आप अलग रहता है। इससे कर्णगोलक श्रोत्र की उपाधि है, वैसे ही अन्तःकरण भी जितने देश में आप है, उतने देश में स्थित चेतन को साक्षी सज्ञा करके बताता है। आप पृथक् रहता है। इससे अन्तःकरण साक्षी चेतन की उपाधि है। इससे यह सिद्ध होता है—अन्तःकरण में वर्तने वाला चेतनमात्र साक्षी कहलाता है।

विशेषण किस को कहते हैं ? अपने सहित वस्तु को बतावे उसे विशेषण कहते हैं। दृष्टान्त द्वारा बताइये ? जैसे “कुन्डलवाला पुरुष आया है”। इस स्थान में पुरुष का कुन्डल विशेषण है। क्यों ? अपने सहित पुरुष का आगमन कुन्डल बताता है। इससे विशेषण है। “नील रूपवान् घट को मैं देखता हूँ” इस स्थान में भी नीलरूप घट का विशेषण है।

वैसे ही अन्तःकरण भी कर्त्ताभोक्ता जीव चेतन का विशेषण है। कारण ? अन्तःकरण सहित चेतन को कर्त्ताभोक्ता रूप करके अन्तःकरण बताता है। इससे ससारी का अन्तःकरण विशेषण है। इससे यह सिद्ध होता है—अन्तःकरण में वर्तने वाला चेतन और अन्तःकरण को ससारी कहते हैं।

राग द्वेषादिक क्लेश संसारी में है, साक्षी में नहीं। ससारी का भी जो विशेषण अन्तःकरण है उसमें है। विशेष चेतन में नहीं। क्यों ? ससारी में जो विशेष चेतन भाग है, उसका साक्षी से भेद नहीं है।

क्यों ? एक ही चेतन अन्त करण सहित ससारी है और अन्त करण रहित साक्षी है। इससे साक्षी का और ससारी के विशेष भाग भेद नहीं है। विशेष किसको कहते हैं ? जिसके आश्रय विशेषण उसको। विशेष भाग में क्लेश मानें तो साक्षी में ही मानने होंगे ३ “साक्षी सर्व क्लेश रहित है” यह वेद का सिद्धान्त है। इससे स क्लेश अन्त करण में ही है। चेतन भाग में नहीं।

उक्त प्रकार से अन्त करण विशिष्ट की ब्रह्म में एकता न होती किन्तु अन्त करण उपहित साक्षी की ब्रह्म में एक होती है।

और जो कहा था—“साक्षी नाना है और ब्रह्म एक है। इस नाना साक्षी की एक ब्रह्म में एकता नहीं हो सकती। व्यापक ए ब्रह्म में साक्षी का अभेद मानोगे तो साक्षी भी सर्व शरीरो में व्याप एक ही होगा। इससे सर्व शरीरो के सुख दुःख भान होने चाहिये

यह शक्य नहीं बनती। क्यों ? यद्यपि ईश्वर साक्षी एक है और जी साक्षी नाना है और परिच्छिन्न है। तो भी व्यापक ब्रह्म में भिन्न नहीं है। कैसे ? जैसे घटाकाश नाना है और परिच्छिन्न है। तो भी महाकाश में भिन्न नहीं है, महाकाशरूप ही है, वैसे ही नाना और परिच्छिन्न साक्षी भी ब्रह्म रूप ही है। और जो कहा था—“सुख दुःख अन्त करण की वृत्ति के विषय नहीं”। सो असंगत है। क्यों ? यद्यपि सुख दुःख साक्षी भास्य है, वह साक्षी नाना है। तो भी जब अन्त करण का परिणाम सुखरूप वा दुःखरूप होता है, उसी समय अन्त करण का चानुरूप वृत्ति सुख दुःख को विषय करने वाली होती है। उस वृत्ति में आरूढ साक्षी उनको प्रकाशित है। इस रीति से विद्वानों ने सुख दुःख साक्षी के विषय कहे हैं। वृत्ति बिना केवल साक्षी के विषय नहीं।

इस स्थान में यह रहस्य है—जैसे आकाश में घटाकाश नाम और जल का लाना रूप कार्य प्रतीत होता है, वह घटरूप उपाधि की दृष्टि

से प्रतीत होता है। घटरूप उपाधि की दृष्टि बिना दोनों प्रतीत नहीं होते किन्तु आकाशमात्र ही प्रतीत होता है। इससे घटाकाश महाकाशरूप है, वैसे ही चेतन मे साक्षी नाम और धर्मसहित अन्तःकरण का प्रकाशरूप कार्य, अन्तःकरणरूप उपाधि की दृष्टि से प्रतीत होता है। अन्तःकरणरूप उपाधि की दृष्टि बिना साक्षी नाम और धर्मसहित अन्तःकरण का प्रकाशरूप कार्य प्रतीत नहीं होता किन्तु चेतनमात्र ब्रह्म ही प्रतीत होता है। इससे साक्षी ब्रह्मरूप है। इस अभिप्राय से ही साक्षी एक कहा है। कारण ? उपाधि की दृष्टि बिना साक्षी मे नानापना और परिच्छिन्न-भाव प्रतीत नहीं होता। वह ही जीवपद का लक्ष्य है। इस रीति से जीव-ब्रह्म की एकता वेदान्त का विषय है।

प्रयोजन खंडन

प्रयोजन ठीक नहीं है। क्यों ? अहंकार से आदि जो अनात्म वस्तु रूप ससार है, सो बंध कहा जाता है। वह बंध अध्यासरूप हो तो ज्ञान से निवृत्त हो और अध्यासरूप नहीं हो तो ज्ञान से निवृत्त नहीं होता। कारण ? ज्ञान का यह स्वभाव है—जिस वस्तु का ज्ञान होता है, उसमे जो अध्यास और उसके अज्ञान को दूर करता है। कैसे ? जैसे जेवरी का ज्ञान जेवरी मे सर्प अध्यास को और जेवरी के अज्ञान को दूर करता है। अध्यास किसको कहते है ? भ्रांति ज्ञान का विषय जो मिथ्या वस्तु और भ्रांति ज्ञान को अध्यास कहते है। जिसमे जो वस्तु मिथ्या नहीं है किन्तु सत्य है, उसकी ज्ञान से निवृत्ति नहीं होती, वैसे ही आत्मा मे अहंकार से आदि बंध अध्यास (मिथ्या) हो तो ज्ञान से निवृत्त हो। आत्मा मे मिथ्या बंध सामग्री है नहीं और बंध प्रतीत होता है। इससे सत्य है। उस सत्यबंध की ज्ञान से निवृत्ति की आशा निष्फल है।

अध्यास की सामग्री

अध्यास की सामग्री क्या है ? सत्य वस्तु के ज्ञानजन्य सस्कार और तीन प्रकार के दोष, प्रमेय के दोष, प्रमाता का दोष, प्रमाण का दोष

और अधिष्ठान के विशेषरूप का अज्ञान तथा सामान्यरूप का ज्ञा इतनी अध्यास की सामग्री है, इसके बिना अध्यास नहीं होता, सीपी में चाँदी का और जेवरी में सर्प का अध्यास होता है। पुरुष ने सत्य चाँदी और सत्य सर्प देखा है उसी को होता है। जिस सत्य चाँदी और सत्य सर्प का ज्ञान नहीं है, उसको नहीं होता। इस सत्यवस्तु के ज्ञान के सस्कार अध्यास के हेतु है।

सीपी में सर्प का और जेवरी में चाँदी का अध्यास नहीं होता इसमें प्रमेय में सादृश्य दोष अध्यास का हेतु है। प्रमाता में लोभ भय आदि और नेत्रादिक प्रमाण में पित्त का मल से आदि दोष अध्यास हेतु है। सीपी का “इदं” रूप करके सामान्य ज्ञान होता है अ “यह सीपी है” ऐसा विशेष ज्ञान नहीं होता, तब अध्यास होता है “सीपी है” ऐसे विशेषरूप का ज्ञान हो, तब अध्यास नहीं होता अ सामान्य रूप का ज्ञान नहीं हो तो भी अध्यास नहीं होता। इस अधिष्ठान के विशेषरूप का अज्ञान और सामान्यरूप का ज्ञान, अध्यास का हेतु है। इतनी अध्यास की सामग्री है। इनमें कोई एक भी न हो तो अध्यास नहीं होता। कैसे ? जैसे कुलाल, चक्र, दड और मृत्ति घट की सामग्री है। इनमें कोई एक भी नहीं हो तो घट न बनता। वैसे ही अध्यास भी अध्यास की संपूर्ण सामग्री से होता है और बध के अध्यास में एक भी कारण नहीं है। बध सत्य हो तो उस ज्ञानजन्य सस्कार से आत्मा में मिथ्या बध प्रतीत हो। सिद्धान्त आत्मा से भिन्न कोई भी सत्य वस्तु नहीं है। इससे सत्य बध के ज्ञानजन्य सस्कार का अभाव होने से आत्मा में बध का अध्यास नहीं बनता। वैसे ही आत्मा का और बध का सादृश्य भी नहीं है उलटा तम प्रकाश के समान विपरीत स्वभाव है। आत्मा प्रत्यक् और बध पराक है। प्रत्यक् व बाह्य का अर्थ क्या है ? प्रत्यक् अत को और पराक बाह्य को कहते हैं। आत्मा विषयी है और बध विषय है। विषयी व विषय का अर्थ क्या है ? प्रकाश करने वाला विषय और जिसका प्रकाश करे वह विषय कहलाता है। प्रत्यक् में पराक क

और पराक मे प्रत्यक् का अध्यास नहीं होता । कैसे ? जैसे पुत्रादिक की अपेक्षा से देह प्रत्यक् है, उसमे पुत्रादिक का और पुत्रादिक मे देह का अध्यास नहीं होता ।

विषय मे विषयी का और विषयी मे विषय का अध्यास नहीं होता । कैसे ? जैसे विषय घटादिक, उनमे विषयी दीपक का और दीपक मे घटादिक का अध्यास नहीं होता । वैसे ही सादृश्य का अभाव होने से प्रत्यक् विषयी आत्मा मे पराक विषयरूप बध का अध्यास नहीं बनता । प्रत्यक् और पराक का विरोध है । विषय और विषयी का विरोध है । सादृश्य नहीं । इससे बध का अध्यास आत्मा मे नहीं हो सकता । वैसे ही प्रमाता के दोष का और प्रमाण के दोष का भी अभाव है । क्यों ? “प्रमाता से आदि सर्व प्रपञ्च अध्यासरूप है । सोई बध है ।” यह वेदान्त का सिद्धान्त है । इस रीति से बध के अध्यास से पूर्व प्रमाता प्रमाण का स्वरूप असिद्ध है । इसलिये उनका दोष भी असिद्ध है । इससे बध का अध्यास नहीं बनता ।

अधिष्ठान के विशेष रूप का अज्ञान भी नहीं बन सकता । क्यों ? बध का अधिष्ठान ब्रह्म है । सो स्वयं प्रकाश ज्ञानरूप है । स्वयं प्रकाश ज्ञानरूप ब्रह्म मे सूर्य मे तम की समान अज्ञान नहीं बनता । कैसे ? जैसे प्रकाशमान सूर्य से तम का विरोध है, वैसे ही चेतन प्रकाश और तमरूप अज्ञान का परस्पर विरोध है और अधिष्ठान का अज्ञान माने तो भी बध का अध्यास नहीं बनता । क्यों ? अत्यन्त अज्ञात मे तथा अत्यन्त ज्ञात मे अध्यास नहीं होता किन्तु विशेषरूप से अज्ञात और सामान्यरूप से ज्ञात मे होता है । ब्रह्म सामान्य/विशेष भाव से रहित निर्विशेष है । यह सिद्धान्त है । इससे विशेषरूप से अज्ञात और सामान्यरूप से ज्ञात ब्रह्म नहीं बनता और अध्यास के लोभ से ब्रह्म मे सामान्य विशेष भाव मानोगे तो सिद्धान्त का त्याग होगा ।

इस रीति से निर्विशेष प्रकाशरूप ब्रह्म का विशेषरूप से अज्ञान और सामान्यरूप से ज्ञान का अभाव होने से ब्रह्म मे अध्यास

नहीं बनता। इससे ब्रह्म में बध अध्यासरूप है, यह कहना नहीं बनता किन्तु बध सत्य है और सत्य बध की ज्ञान से निवृत्ति असंभव है। इस ज्ञान द्वारा मोक्ष वेदान्त का प्रयोजन नहीं बनता और ज्ञान से मोक्ष का प्रतिपादक सिद्धान्त भी समीचीन नहीं है किन्तु कर्म से मोक्ष होता है। यह वार्ता एक-भक्तिकवाद की रीति से प्रतिपादन करते हैं। एक-भक्तिकवाद किसको कहते हैं? एक जन्म का वा मोक्ष के साधन एक ही कर्म का कथन जिसमें हो उसको एक-भक्तिकवाद कहते हैं।

केवल कर्म से मोक्ष की सिद्धि (एक-भक्तिकवाद)

सत्य बध की ज्ञान से निवृत्ति माननी युक्तिसहित नहीं है अर्थात् युक्ति से सिद्धि नहीं होती है। इससे जो पुरुष मुक्त होना चाहें उसको निरन्तर नित्य कर्म करना चाहिये। इसका अभिप्राय यह है—कर्म दो प्रकार का है। एक विहित कर्म और दूसरा निषिद्ध कर्म। विहित कौन है? पुरुष की प्रवृत्ति के निमित्त जिसका स्वरूप वेद ने कथन किया है, वह विहित कर्म है। निषिद्ध कर्म कौन है? पुरुष की निवृत्ति जिसमें कथन की है वह निषिद्ध कर्म है। स्वभावसिद्ध क्रिया कर्म नहीं है। क्यों? जो वेद ने प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति के निमित्त कथन किया है वह कर्म कहलाता है। उदासीन क्रिया कर्म नहीं। इससे दो प्रकार का ही कर्म है। उदासीन क्रिया कौन है? जिसका वेद में विधान तथा निषेध नहीं किया है। ऐसी राग-द्वेषरहित स्वाभाविक गमन, गौचादि क्रिया ही उदासीन क्रिया है।

विहित कर्म कितने प्रकार का है? चार प्रकार का। वे चार प्रकार कौन हैं? १—प्रायश्चित्त २—काम्य ३—नैमित्तिक और ४—नित्य है। प्रायश्चित्त? पापनाश के निमित्त जिसका विधान किया हो वह कर्म प्रायश्चित्त कहलाता है। कैसे? जैसे प्रमाद से द्रव्य के ग्रहण-जन्य यति को जो पाप होता है, उसके नाश के निमित्त द्रव्य का त्याग और तीन उपवास हैं। प्रमाद किसको कहते हैं? अवश्य करने योग्य कार्य के विस्मरण को प्रमाद कहते हैं। काम्य? फल के निमित्त

जिसका विधान किया हो वह कर्म काम्य कहलाता है। कैम ? जैसे वृष्टि कामना को कारीरीयाग और स्वर्ग कामना को अग्नि-होत्र सोम यागादि। कारीरीयाग किसको कहते हैं ? अपने देश में वर्षा की इच्छा में यज्ञ के लिये, राजा सब प्रजा से उनकी शक्ति के अनुसार नदा न फिर उससे यज्ञ किया जाय उसे कारीरीयाग कहते हैं। नैमित्तिक कर्म ? जिस कर्म के नहीं करने से पाप हो और करने में पुण्य-पापरूप फल हो नहीं और सदा जिसका विधान नहीं किन्तु किसी निमित्त को लेकर विधान किया हो उसको नैमित्तिक कर्म कहते हैं। कैम ? जैसे ग्रहण, श्राद्ध और अवस्थावृद्ध, जानिवृद्ध, आश्रमवृद्ध, विद्यावृद्ध, धर्मवृद्ध और ज्ञानवृद्ध पुरुष के आगमन से उत्थानरूप कर्म है। विद्यावृद्ध और ज्ञानवृद्ध में क्या भेद है ? विद्या शब्द से शास्त्र ज्ञान का ग्रहण और ज्ञान शब्द से अपरोक्ष-विद्या का ग्रहण है। ये पूर्व-पूर्व में उत्तर उत्तर उत्तम है। नित्य कर्म ? जिसके नहीं करने से पाप हो, करने में फल हो नहीं और सदा जिसका विधान हो सो नित्य कर्म है जैसे स्नान सध्यादिक है। इस रीति से चार प्रकार का विहित और एक निषिद्ध मिलाने से पांच प्रकार का कर्म है। मोक्ष की इच्छा वाला काम्य और निषिद्ध नहीं करे। क्यों ? काम्य कर्म में उत्तम लोक और निषिद्ध से नीच लोक प्राप्त होता है। इससे दोनों को त्याग के नित्यकर्म सदा करे और नैमित्तिक का जब निमित्त हो तब नैमित्तिक भी करे। क्यों ? नित्य नैमित्तिक कर्म नहीं करे तो पाप होगा। उस पाप में नीच योनि को प्राप्त होगा। इससे पाप को रोकने के लिये नित्य नैमित्तिक कर्म करे। नित्य नैमित्तिक कर्म का और फल नहीं है। यही फल है। उनके नहीं करने से जो पाप होता है, सो उनके करने में नहीं होता। इससे मुमुक्षु नित्य नैमित्तिक कर्म अवश्य करे। कभी प्रमाद में निषिद्ध कर्म हो जाय तो उसके दोष को दूर करने के लिये प्रायश्चित्त भी करे। निषिद्ध नहीं करा हो तो भी जन्मातारों के पापों को दूर करने के लिये प्रायश्चित्त कर्म करे।

प्रायश्चित्त दो प्रकार का है—१-अमाधारण २-साधारण। अमाधारण

कौन है ? जो किसी पाप विशेष के दूर करने के लिये शास्त्र ने विधान किया हो, वह असाधारण प्रायश्चित्त है। कैसे ? जैसे पूर्व कहा था यति को द्रव्यग्रहणजन्य पाप के लिये द्रव्य का त्याग और उपवास। साधारण प्रायश्चित्त कौन है ? सर्व पाप को नष्ट करने के लिये शास्त्र ने जिसका विधान किया हो वह साधारण प्रायश्चित्त है। कैसे ? जैसे गंगास्नान और ईश्वर नाम उच्चारण आदि। इस प्रकार प्रायश्चित्त दो प्रकार का है। ज्ञात पाप को नष्ट करने के लिये असाधारण प्रायश्चित्त करे और जन्मातरो के अज्ञात पापों को नष्ट करने के लिये साधारण प्रायश्चित्त करे। क्यों ? असाधारण प्रायश्चित्त का यह स्वभाव है—जिस पाप को नष्ट करने के लिये शास्त्र ने जो प्रायश्चित्त विधान किया है वह उसी पाप को नष्ट करेगा, अन्य को नहीं। जन्मातरो के पापों का ऐसा ज्ञान नहीं है कि कौन सा पाप है और उसका प्रायश्चित्त कौन है। साधारण प्रायश्चित्त से सर्व पाप दूर होते हैं। यद्यपि गंगास्नान से आदि जो साधारण प्रायश्चित्त कहे हैं। वे केवल प्रायश्चित्त रूप ही नहीं हैं, काम्य रूप भी हैं। कारण ? गंगास्नान से तथा ईश्वर नाम उच्चारण से उत्तम लोक की प्राप्ति भी शास्त्र में कथन करी है, इस से काम्य और पाप के नाशक होने से प्रायश्चित्त दोनों ही हैं। कैसे ? जैसे अश्वमेध ब्रह्म-हत्यादिक पाप का नाशक है और स्वर्ग प्राप्ति रूप फल का हेतु भी है।

मुमुक्षु तो उत्तम लोक चाहता नहीं है। जो उत्तम लोक चाहे उसको उत्तम लोक के हेतु है। इससे कामना सहित अनुष्ठान करने से काम्यरूप प्रायश्चित्त है और लोककामनारहित अनुष्ठान करने से केवल प्रायश्चित्त रूप है। कैसे ? जैसे वेदान्तमत में सर्व कर्म सकाम पुरुष को ससार के हेतु है और निष्काम को अन्त करण की शुद्धि करके मोक्ष के हेतु है, वैसे एक ही गंगास्नान तथा ईश्वर नाम उच्चारण सकाम को तो काम्यरूप प्रायश्चित्त है और निष्काम को केवल प्रायश्चित्त रूप है। इससे मुमुक्षु साधारण प्रायश्चित्त करे। इस रीति से जन्मातरो के सपूर्ण पापों का नाश ज्ञान के बिना ही हो जाता है, वैसे ही मुमुक्षु के जन्मातरो के काम्यकर्म बध्या के समान है, फल

के हेतु नहीं है। क्यों ? जैसे कर्म के अनुष्ठानकाल में पुरुष की इच्छा फल का हेतु वेदान्त में माना है। इच्छासहित अनुष्ठान करने से कर्म स्वर्गादि फल के हेतु है और निष्काम अनुष्ठान करने से स्वर्गादि फल के हेतु नहीं। यह वेदान्त का सिद्धान्त है, वैसे कर्म की सिद्धि में अनन्तर भी पुरुष की इच्छा फल का हेतु है। पुरुष की इच्छा जिस काल में पुरुष मुमुक्षु होता है तब दूर हो जाती है। इससे जन्मातरो के काम्य कर्म भी फल के हेतु नहीं होते। कैसे ? जैसे किसी पुरुष ने धन प्राप्ति की इच्छा से धनी पुरुष का आराधन किया हो, किन्तु फिर धन की इच्छा दूर हो जाय तो धन की प्राप्ति-रूप फल उसको नहीं होता, वैसे ही जन्मातरो के काम्यकर्म का भी मुमुक्षु की इच्छा के अभाव से फल नहीं होता। इस रीति से केवल कर्म से मोक्ष होता है।

वर्तमान जन्म में काम्य और निषिद्ध किये नहीं, जिससे ऊर्ध्व लोक और अधोलोक को जाय। जन्मातरो के प्रारब्ध रूप जो निषिद्ध और काम्य, उनका भोग से नाश हो जाता है। नित्य और नैमित्तिक के नहीं करने से जो पाप हो, सो उनके करने से मुमुक्षु को होता नहीं और जन्मातरो के संचित जो निषिद्ध है, उनका साधारण प्रायश्चित्त से नाश हो जाता है। जन्मातरो के संचित काम्यकर्म मुमुक्षु की इच्छा के अभाव से फल देते नहीं। इससे मुमुक्षु नित्य नैमित्तिक और साधारण प्रायश्चित्त रूप कर्म करे और वर्तमान जन्म का ज्ञात निषिद्ध कर्म हो तो असाधारण प्रायश्चित्त भी करे।

अथवा नित्य और नैमित्तिक ही करे, प्रायश्चित्त नहीं करे। क्यों ? जो संचित निषिद्ध कर्म और काम्यकर्म है, वे मुमुक्षु के नष्ट हो जाते हैं। कैसे ? जैसे जानवान के संचित कर्म का नाश वेदान्त में माना गया है, वैसे ही निषिद्ध काम्य का त्याग करके नित्य नैमित्तिक कर्म में वर्तमान जो मुमुक्षु, उसके संचित कर्म का नाश हो जाता है। अथवा संचित जो काम्य और निषिद्ध सो सब

मिल के एक जन्म का आरभ करते हैं। इससे मुमुक्षु का एक जन्म और होता है। अथवा योगी के कायव्यूह की समान एक ही काल में सब सचित अनन्त शरीर का आरभ करते हैं। कायव्यूह किसको कहते हैं ? शरीरों के समूह को। उनसे मुमुक्षु उत्तर जन्म में सब फल भोग नेता है। अथवा नित्य और नैमित्तिक कर्म के अनुष्ठान से जो क्लेश होता है, सो जन्मातरो के सचित निषिद्ध कर्म का फल है। इसमें जन्मातरो का सचित निषिद्ध अन्य जन्म का आरभ नहीं करता। काम्य जो सचित है, सो एक जन्म अथवा एक काल में अनन्त शरीरों का आरभ करते हैं। इससे मुमुक्षु को उत्तर जन्म में दुःख का लेश भी नहीं होता, केवल सुख का ही भोग होता है। क्यों ? जन्मातरो के सचित जो विहित कर्म है, उनसे शरीर हुआ है और सचित जो निषिद्ध है, वे नित्य नैमित्तिक के अनुष्ठान के क्लेश में पूर्व जन्म में भोग लिये गये हैं।

इम रीति से प्रायश्चिन से बिना केवल नित्य और नैमित्तिक कर्म के अनुष्ठान से मोक्ष होता है। इससे नैमित्तिक कर्म के समय नैमित्तिक का अनुष्ठान करे और नित्य कर्म का सतत अनुष्ठान करे। इस मत को शास्त्र में एक-भक्तिवाद कहते हैं। इसमें भी बध की निवृत्ति ज्ञान द्वारा वेदान्त का प्रयोजन नहीं है। क्यों ? जो वस्तु किसी ओर में नहीं होती सो मुख्य प्रयोजन होता है। कैसे ? जैसे रूप का ज्ञान नेत्र बिना अन्य से नहीं होता, सो रूप का ज्ञान नेत्र का प्रयोजन है और बध की निवृत्ति वेदान्त के बिना कर्म से होती है। इससे बध की निवृत्ति वेदान्त का प्रयोजन नहीं है। इस रीति से वेदान्त के अधिकारी, विषय और प्रयोजन नहीं बनते। सबन्ध खडन-अधिकारी आदि के अभाव से सबन्ध भी नहीं बनते। क्यों ? विषय के अभाव से वेदान्त का और विषय का प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव सबन्ध नहीं बनता। अधिकारी और फल के अभाव से उनका प्राप्य प्रापक भाव सबन्ध नहीं बनता। अधिकारी के अभाव से उसका और विचार का कर्तृ-कर्तव्यभाव सबन्ध नहीं बनता। ज्ञान की

निष्फलता होने से वेदान्त का और ज्ञान का जन्य जनक भाव सबन्ध नहीं बनता। क्यों ? सफल वस्तु जन्य होती है। पूर्व कथन करी रीति से ज्ञान सफल नहीं है। और ज्ञान के स्वरूप का भी अभाव है। इससे भी ज्ञान का और वेदान्त का सबन्ध नहीं बनता। क्यों ? जीव ब्रह्म के अभेद निश्चय का नाम वेदान्त में ज्ञान है। सो अभेद निश्चय नहीं बनता। क्यों ? जीव ब्रह्म का अभेद नहीं है। यह वार्ता विषय के निराकरण में पहले कथन कर आये है। इससे अभेद निश्चय रूप ज्ञान नहीं बनता। इस रीति से अधिकारी आदि के अभाव से वेदान्त का अनुबन्ध भी नहीं बनता।

प्रयोजन मंडन (कार्य अध्यास)

(कार्य अध्यास किसको कहते हैं ? अज्ञान कृत स्थूल सूक्ष्म प्रपञ्च रूप भ्रम को कार्य अध्यास कहते हैं।) पहले कहा था “बध सत्य है, उसकी ज्ञान से निवृत्ति नहीं होती, मिथ्या वस्तु की ज्ञान से निवृत्ति होती है। आत्मा में मिथ्या बध की सामग्री नहीं है। इससे बध सत्य है, उसकी ज्ञान से निवृत्ति नहीं होती।” सो वार्ता नहीं बनती। क्यों ? बध मिथ्या है। उसकी ज्ञान से निवृत्ति होती है। पूर्व कहा था “सत्यवस्तु का ज्ञान सस्कार द्वारा अध्यास का हेतु है। जैसे सत्य सर्प का ज्ञान सस्कार द्वारा सर्प अध्यास का हेतु है, वैसे सत्य बध हो तो सत्य बध का ज्ञान हो। सिद्धान्त में अनात्म वस्तु कोई भी सत्य नहीं है। इससे सत्य वस्तु का ज्ञान जो सस्कार द्वारा अध्यास की सामग्री, उसका अभाव होने से बध अध्यास नहीं है किन्तु सत्य है”। सो शका नहीं बनती। क्यों ? अध्यास में सस्कार द्वारा सत्य वस्तु का ज्ञान हेतु नहीं है किन्तु वस्तु का ज्ञान हेतु है। सो वस्तु सत्य हो अथवा मिथ्या हो। यदि सत्य वस्तु का ज्ञान ही अध्यास में हेतु हो तो जिस पुरुष ने सत्य छुहारे का वृक्ष नहीं देखा हो और बाजीगर का बनाया हुआ मिथ्या छुहारे का वृक्ष बहुत बार देखा हो और बाजीगर से सुना हो “यह छुहारे का वृक्ष है” और खजूर का वृक्ष कभी न देखा हो और न सुना हो। उसको खजूर का वृक्ष देखकर छुहारे का अध्यास होता है, सो नहीं

होना चाहिये। कारण ? सत्य छुहारे के वृक्ष का तो उसे ज्ञान नहीं है। मिथ्या छुहारे का ज्ञान है। इससे अध्यास बनता है। इससे सजातीय वस्तु के ज्ञानजन्य सस्कार ही अध्यास के हेतु है। सो सस्कारजनक ज्ञान और उसका विषय मिथ्या हो वा सत्य हो। सस्कार द्वारा ज्ञान हेतु है। “ज्ञानजन्य सस्कार हेतु है” ऐसा कहने से अर्थ का भेद नहीं होता। एक ही अर्थ है। क्यों ? सस्कार द्वारा ज्ञान हेतु है” इसका अर्थ यह है,—ज्ञान सस्कार का हेतु है और सस्कार अध्यास का हेतु है। इससे सस्कार द्वारा ज्ञान को हेतुता कहने से भी ज्ञानजन्य सस्कार को ही अध्यास में हेतुता सिद्ध होती है।

(सिद्धांती,—) केवल वस्तु के ज्ञान को ही अध्यास में हेतु कहें तो नहीं बनता। क्यों ? यह नियम है,—“जो हेतु होता है सो कार्य से अव्यवहित पूर्वकाल में होता है” कैसे ? जैसे घट का हेतु दंड है, सो घट से अव्यवहित पूर्वकाल में होता है, वैसे यदि अध्यास का हेतु ज्ञान माने तो वह भी अध्यास से अव्यवहित पूर्व काल में चाहिये। (पूर्वपक्षी:—) सो नहीं बनता। क्यों ? जिस पुरुष को सर्प का ज्ञान होता है, उसको ज्ञान से एक मास पीछे भी रज्जु में सर्प का अध्यास होता है। सो नहीं होना चाहिये। क्यों ? जो रज्जु में सर्प अध्यास का हेतु सर्प का ज्ञान है। उसका नाश हो गया है। इससे अव्यवहित पूर्वकाल में नहीं है। पूर्वकाल में तो है। अव्यवहित किसको कहते हैं ? अतराय, रहित को। व्यवहित ? अतराय सहित को। और यदि ऐसा कहें—कार्य से पूर्वकाल में हेतु चाहिये। व्यवहित पूर्वकाल में हो वा अव्यवहित पूर्वकाल में होवे। और “कार्य से अव्यवहित पूर्वकाल में ही हेतु होता है।” ऐसा नियम मानें तो “विहित कर्म स्वर्ग प्राप्ति के हेतु है और निषिद्ध कर्म नरक प्राप्ति के हेतु है”। यह शास्त्र की वार्ता अप्रमाण हो जायगी। क्यों ? कायिक वाचिक मानस क्रिया का नाम कर्म है। सो क्रिया अनुष्ठानकाल से अनंतर ही नाश हो जाती है और स्वर्ग नरक कालान्तर में प्राप्त होते हैं। इससे स्वर्ग नरक प्राप्ति के अव्यवहित

पूर्वकाल में विहित कर्म और निषिद्ध कर्म है नहीं। जैसे व्यवहित पूर्वकाल के शुभकर्म और अशुभकर्म स्वर्गप्राप्ति और नरक प्राप्ति के हेतु है, वैसे ही “व्यवहित पूर्वकाल में जो सर्प का ज्ञान सो भी रज्जु में सर्पाध्यास का हेतु है।

(सिद्धांती —) सो वार्ता नहीं बनती। क्यों ? जैसे नष्ट ज्ञान और नष्ट कर्म से अध्यास और स्वर्ग नरक की प्राप्ति मानी है, वैसे मृत कुलाल और नष्ट दंड से भी घट बनना चाहिये। क्यों ? जैसे रज्जु में सर्पाध्यास से व्यवहित पूर्वकाल में सर्प का ज्ञान है और स्वर्ग-नरक की प्राप्ति से व्यवहित पूर्वकाल में शुभ-अशुभ कर्म है, वैसे घट से व्यवहित पूर्वकाल में नष्ट दंड और मृत कुलाल भी है। उनसे भी घट होना चाहिये और होता नहीं है। इससे व्यवहित पूर्वकाल में जो वस्तु होती है, सो हेतु नहीं होती। अव्यवहित पूर्वकाल में जो वस्तु होती है, सोई हेतु होती है। शुभ-अशुभ कर्म भी कालांतर भावी जो स्वर्ग नरक की प्राप्ति, उसके हेतु नहीं है किन्तु शुभ कर्म तो अपने से अव्यवहित उत्तर काल में धर्म की उत्पत्ति करता है और अशुभ कर्म अधर्म की उत्पत्ति करता है। वे धर्म अधर्म अन्त-करण में रहते हैं। उनसे कालांतर में स्वर्ग और नरक की प्राप्ति होती है। उसके अनन्तर धर्म अधर्म का नाश होता है। इस अभिप्राय से ही शास्त्र में शुभ कर्म और अशुभ कर्म अपूर्व द्वारा फल के हेतु कहे हैं। साक्षात् नहीं कहे। अपूर्व किसको कहते हैं ? धर्म-अधर्म को ऋष्ट और पुण्य पाप भी धर्म अधर्म को कहते हैं। कही धर्म अधर्म की जनक शुभ-अशुभ क्रिया को भी धर्म-अधर्म कहते हैं। कैसे ? जैसे कोई शुभ क्रिया करता है तो उसे लोक कहते हैं — “यह धर्म करता है” और अशुभ क्रिया करने वाले को कहते हैं — “यह अधर्म करता है” वह शुभ-अशुभ क्रिया धर्म-अधर्म नहीं है किन्तु धर्म अधर्म की जनक है। इससे क्रिया को धर्म-अधर्म कहते हैं। कैसे ? जैसे आयु का वर्धक घृत है, उसको शास्त्र में आयु कहते हैं। इस रीति से अव्यवहित पूर्वकाल में हेतु होता है और रज्जु में सर्प अध्यास से

अव्यवहित पूर्वकाल में सर्प का ज्ञान नहीं है। इससे सर्प का ज्ञान रज्जु में सर्प अध्यास का हेतु नहीं है किन्तु सर्प ज्ञान जन्य सस्कार ही रज्जु में सर्प अध्यास का हेतु है। वैसे ही सीपी में चाँदी के अध्यास का हेतु चाँदी ज्ञान जन्य सस्कार है।

इस रीति से सब स्थानों में सस्कार ही अध्यास के हेतु है। वस्तु का ज्ञान सस्कार का हेतु है। कैसे ? जैसे शुभ-अशुभ-कर्म जन्य धर्म-अधर्म अन्तःकरण में रहते हैं, वैसे ही वस्तु के ज्ञानजन्य सस्कार भी अन्तःकरण में रहते हैं। जिस पुरुष को पहले सर्प का ज्ञान नहीं है, उसके भी अन्य वस्तु के ज्ञानजन्य सस्कार तो हैं किन्तु उसे रज्जु में सर्प का अध्यास नहीं होता। जिस वस्तु का अध्यास होता है, उसके सजातीय वस्तु के ज्ञान का सस्कार अध्यास का हेतु है। विजातीय के ज्ञान के सस्कार हेतु नहीं होते। सर्प के सजातीय सर्प होता है, अन्य नहीं। सर्प का जिसको पहले ज्ञान नहीं है, अन्य वस्तु का ज्ञान है, उसमें सजातीय वस्तु के ज्ञानजन्य सस्कार नहीं हैं। इससे रज्जु में उसे सर्प का अध्यास नहीं होता। सस्कार किसको कहते हैं ? सूक्ष्म अवस्था को कहते हैं। इस रीति से अध्यास से पूर्व जो सजातीय वस्तु का ज्ञान उसके सस्कार अध्यास के हेतु है। “सत्य वस्तु के ज्ञान के सस्कार ही अध्यास के हेतु हैं, मिथ्या वस्तु के ज्ञान के नहीं” यह नियम नहीं है। यह वार्ता छुहारे के दृष्टांत से कथन की है। इससे मिथ्या वस्तु का ज्ञानजन्य सस्कार भी अध्यास का हेतु है। सो बध के अध्यास में भी बनता है। क्यों ? अहंकार से आदि जो अनात्म वस्तु और उनका ज्ञान बध कहलाता है। “सो अनात्म वस्तु रज्जु के सर्प की समान जब प्रतीत हो तब ही है और प्रतीत नहीं हो तब नहीं” यह हमारा वेद सम्मत सिद्धान्त है।

इस कारण से ही सुषुप्ति में सर्व प्रपञ्च का अभाव प्रतिपादन किया है। सुषुप्ति में कोई भी पदार्थ प्रतीत नहीं होता। इससे सर्व प्रपञ्च का सुषुप्ति में लय होता है। इसको शास्त्र में दृष्टि-सृष्टिवाद कहते हैं। दृष्टि-सृष्टिवाद का अर्थ ठोक समझाइये ? दृष्टि (अविद्या की वृत्तिरूप ज्ञान)

के समय सृष्टि (पदार्थ की उत्पत्ति) उसका वाद (कथन) जिस पक्ष में किया हो उस पक्ष को दृष्टि-सृष्टिवाद कहते हैं। इस रीति से अनन्त अहकारादिक और उनके ज्ञान उत्पन्न होते हैं और लय होते हैं। अहकारादिक और उनके ज्ञान के साथ ही उत्पत्ति लय होते हैं। जब अहकारादिकों की प्रतीति की उत्पत्ति होती है तब अहकारादिकों की उत्पत्ति होती है और प्रतीति का लय होता है तब अहकारादिकों का लय होता है। अहकारादिक और उनके ज्ञान का नाम अध्यास है। यद्यपि अहकार साक्षीभास्य है। यह वार्ता विषय प्रतिपादन में कही है। इससे अहकार की प्रतीति साक्षीरूप है। उसकी उत्पत्ति और लय नहीं बनता तथापि अहकार का भी वृत्ति से ही साक्षी प्रकाश करता है, साक्षात् नहीं। उस वृत्ति की उत्पत्ति और लय होते हैं। इससे ही अहकार की प्रतीति के उत्पत्ति लय कहे गये हैं। इस रीति से उत्तर उत्तर अहकारादिक और उनके ज्ञान की जो उत्पत्ति, उसके हेतु पूर्व पूर्व मिथ्या अहकारादिकों के ज्ञानजन्य सस्कार बनते हैं। ओर जो कहें — “उत्तर उत्तर अहकारादिकों के अध्यास में तो यद्यपि पूर्व पूर्व अध्यास के सस्कार हेतु बनते हैं तथापि प्रथम उत्पन्न जो अहकार और उसका ज्ञान, उसके हेतु सस्कार नहीं बनते। क्यों ? उसके पूर्व और अहकार उत्पन्न हुआ हो तो उसके ज्ञान के सस्कार भी हो, सो प्रथम अहकार से पूर्व ओर अहकार हुआ नहीं। वैसे ही “सर्व वस्तु के प्रथम अध्यास के हेतु सस्कार नहीं बनते।

यह शका भी सिद्धान्त के अज्ञान से होती है। क्यों ? यह वेदान्त का सिद्धान्त है :— एक ब्रह्म, ईश्वर, जीव, अविद्या, अविद्या का चेतन से सबन्ध, और अनादि वस्तु का भेद। यह षट्त्वस्तु स्वरूप से अनादि है। स्वरूप से अनादि का अर्थ क्या है ? जिस वस्तु की उत्पत्ति नहीं हो वह वस्तु स्वरूप से अनादि कहलाती है। उक्त छ. अनादि कैसे है ? १— ब्रह्म अविद्या का अधिष्ठान है। इससे ब्रह्म की अविद्या (मूल प्रकृति) से उत्पत्ति नहीं हो सकती और ईश्वर, जीव आदिक की सिद्धि तो ब्रह्म बिना हो नहीं सकती। इससे उन चारों से ब्रह्म की उत्पत्ति संभव नहीं। इससे ब्रह्म अनादि है। ब्रह्म निर्विकार है। इससे ब्रह्म से

अविद्या की उत्पत्ति नहीं होती और ईश्वर आदि चार की सिद्धि तो अविद्या की सिद्धि के आधीन है। इससे उनसे अविद्या की उत्पत्ति संभव नहीं। इससे अविद्या अनादि है। केवल ब्रह्म से वा केवल माया से वा परस्पर से वा स्वसिद्धि के आधीन भेद से जीव ईश्वर की उत्पत्ति संभव नहीं है और अविद्या चेतन के सबन्ध की सिद्धि से ईश्वर जीव की सिद्धि है, वह सबन्ध आप भी अनादि है। उससे उनकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इससे जीव ईश्वर भी अनादि है। ब्रह्म और अविद्या अनादि है, इससे उनका तादात्म्य सबन्ध भी अनादि है। उनसे उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती और ईश्वर आदिक तीन की सिद्धि तो सबन्ध की सिद्धि के आधीन है। इससे उनसे उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः अविद्या और चेतन का सबन्ध अनादि है।

इन पाचों की आप ही आपसे उत्पत्ति मानें तो आत्माश्रय दोष आयेगा। इससे इन पाच की आप आप से भी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इन पाच की उत्पत्ति नहीं होती। इससे इन पाच का परस्पर भेद है, उसकी भी उत्पत्ति नहीं बनती। इससे ये स्वरूप से अनादि है। ब्रह्म त्रिकाल अबाध्य है, इससे अनादि अनन्त है और अविद्यादिक पाच ज्ञान से बाध होते हैं, इससे अनादि सात है। अहकारादिको की तो श्रुति में उत्पत्ति कही है। इससे स्वरूप से अनादि यद्यपि अहकारादिक नहीं है तथापि प्रवाहरूप से सर्ववस्तु अनादि है। सर्व वस्तुओं का प्रवाह दूर नहीं होता। अनादिकाल में ऐसा समय पूर्व में कोई भी नहीं हुआ है, जिस समय कोई घट नहीं हो। इससे घट का प्रवाह अनादि है। इस रीति से सर्व वस्तुओं का प्रवाह अनादि है। प्रलयकाल में भी सृष्टि के समान सर्व वस्तु सस्काररूप होकर रहती है। इससे प्रपञ्च का प्रवाह अनादि होने से प्रपञ्च अनादि कहलाता है। ऐसा जिसको ज्ञान नहीं है, उसको यह शका होती है—“प्रथम अध्यास के हेतु सस्कार नहीं बनते।” और सिद्धान्त में किसी अहकारादिक वस्तु का अध्यास सर्व से प्रथम नहीं है किन्तु अपने से पूर्व अध्यास से संपूर्ण उत्तर है। इससे शका नहीं बनती। इस रीति से सजातीय

के पूर्व ज्ञानजन्य सस्कार से अहंकारादिक बध का अध्यास बनता है।

प्रमेय दोष का खडन

पूर्व कहा था —“तीन प्रकार के दोष अध्यास के हेतु है और बध के अध्यास में कोई भी दोष नहीं बनता। इससे बध सत्य है” सो शका नहीं बनती। क्यों ? यदि दोष से बिना अध्यास नहीं हो तो अध्यास का हेतु दोष हो, जैसे तुरी ततु वेम पट के हेतु है, तुरी ततु, वेम हो तो पट हो और नहीं हो तो पट नहीं होता, वैसे दोष अध्यास के हेतु नहीं है। क्यों ? सादृश्य दोष बिना भी आत्मा में जाति का अध्यास होता है। ब्राह्मणत्व से आदि जो जाति है, सो स्थूल शरीर का धर्म है। आत्मा का ओर सूक्ष्म शरीर का धर्म नहीं है। क्यों ? अन्य शरीर को प्राप्त होता है तब आत्मा और सूक्ष्म शरीर तो जो पूर्व शरीर में था सोई ही रहता है और जाति, अन्य भी होती है। यह नियम नहीं —“जो पूर्व शरीर में जाति थी वही उत्तर शरीर में होती है।” आत्मा वा सूक्ष्म शरीर का धर्म जाति हो तो उत्तर शरीर में अन्य जाति नहीं होनी चाहिये। इससे आत्मा का और सूक्ष्म शरीर का धर्म जाति नहीं है किन्तु स्थूल शरीर का ही धर्म है। और “मे द्विजाति हूँ” इस रीति से ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व और वैश्यत्व जाति का आत्मा में भान होता है। इससे आत्मा में जाति का अध्यास है। कैसे ? जैसे रज्जु में सर्प परमार्थ से नहीं है और भान होता है। इससे रज्जु में सर्प का अध्यास है, वैसे ही आत्मा में जाति नहीं है और भान होती है। इससे, आत्मा में जाति का अध्यास है और आत्मा के साथ जाति का सादृश्य नहीं है। क्यों ? आत्मा व्यापक है और जाति परिच्छिन्न है। आत्मा प्रत्यक् है और जाति पराक् है। आत्मा विषयी है और जाति विषय है। इस रीति से आत्मा में विरोधी जाति का भी अध्यास होता है। द्विजाति किसको कहते हैं ? त्रिवर्ण। को त्रिवर्ण, कौन ? ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य। जैसे आत्मा में सादृश्य से बिना ही जाति का अध्यास होता है, वैसे सादृश्य बिना ही अहंकारादिक बध का अध्यास

भी आत्मा में होता है। इससे सादृश्य दोष अध्यास का हेतु नहीं है। यदि सादृश्य दोष अध्यास का हेतु हो तो आत्मा में जाति का अध्यास नहीं होना चाहिये और शख में पीतता का अध्यास नहीं होना चाहिये। मिश्री में कटुता का अध्यास नहीं होना चाहिये। क्यो ? श्वेत और पीत का विरोध है, सादृश्य नहीं। वैसे ही मधुर और कटु का विरोध है, सादृश्य नहीं। इससे अधिष्ठान में मिथ्या वस्तु का सादृश्य दोष अध्यास का हेतु नहीं है।

प्रमाता दोष का खडन

वैसे ही प्रमाता के लोभ भयादिक दोष भी अध्यास के हेतु नहीं हैं। क्यो ? जो लोभ रहित वैराग्यवान् पुरुष है, उसको भी सीपी में चाँदी का अध्यास होता है, सो नहीं होना चाहिये। इससे प्रमाता के दोष भी अध्यास के हेतु नहीं हैं।

प्रमाण दोष का खडन

और प्रमाण का दोष भी अध्यास का हेतु नहीं है। क्यो ? सर्व पुरुषों को रूप रहित आकाश नील रूप वाला प्रतीत होता है और कटाह के तथा तबू के आकार प्रतीत होता है। इससे सबको आकाश में नीलरूप का, कटाह का तथा तबू का अध्यास है और सबके नेत्र-रूप प्रमाण में दोष कहना नहीं बनता। इससे प्रमाण का दोष अध्यास का हेतु नहीं है। आकाश में नीलादिकों का जो अध्यास है, उसमें एक प्रमाण दोष का ही अभाव नहीं है किन्तु सर्व दोषों का अभाव है। सादृश्य भी नहीं है और प्रमाता दोष भी नहीं है। कैसे नहीं है ? आकाश में नीलादिकों का जो अध्यास है, उसमें सर्व पुरुषों के नेत्रों में तिमिरादि दोषों के अभाव से प्रमाण दोष का अभाव है। नीलादिकों का और आकाश का सादृश्य नहीं है, इससे प्रमेय दोष का भी अभाव है और किसी को भी आकाश के नीलरंग का, आकाश जैसे कटाह का और आकाश जैसे तबू का लोभ भी नहीं है। इससे प्रमाता दोष का अभाव है। जैसे सर्व दोषों

के अभाव से भी आकाश में नीलादिको का अध्यास होता है, वैसे ही आत्मा में भी ब्रह्म का अध्यास दोषों के बिना ही होता है। इससे “दोषों के अभाव से ब्रह्म अध्यास रूप नहीं” यह शका नहीं बनती। क्यों? सर्व दोषों का अभाव है तो भी आकाश में नीलादिको का अध्यास सर्व पुरुषों को होता है। इससे दोष अध्यास के हेतु नहीं है। यहाँ प्रमाण किसको कहा है? ज्ञान के साधन इन्द्रियों को कहा है।

सक्षेप शारीरक में ब्रह्म के अध्यास समय दोष भी कथन करे हैं। वे इस प्रकार हैं:—१-अतः करण देशगत अज्ञान की विक्षेप हेतु शक्ति में स्थित जो शुभाशुभ कर्म के सस्कार रूप अदृष्ट, सो प्रमाता का दोष है। २-चेतन में अन्य प्रमाण के अभाव से अपना स्वरूप ही प्रमाण है, उसमें स्थित जो अविद्या, सो प्रमाण का दोष है। ३-चेतन में निरपेक्ष आतुरता है और प्रपञ्च में सापेक्ष आतुरता है। चेतन में पारमार्थिक वस्तुता है और प्रपञ्च में अनिर्वचनीय वस्तुता है। इससे आतुरता और वस्तुता का चेतन में प्रपञ्च का सादृश्य है, सो प्रमेय का दोष है। उक्त प्रकार सक्षेप शारीरक में दोष कहे हैं तथापि बिना दोषों के भी अध्यास होता है। यह नियम नहीं है कि सब दोष हो तब ही अध्यास हो। कोई भी दोष नहीं हो तो भी अविद्या दोष तो रहता ही है। दोषों के अभाव से भी अध्यास की सिद्धि किसने करी है? पंडित प्रवर निश्चलदासजी ने। किस में? विचार सागर में। सक्षेप शारीरक ग्रंथ किसने रचा था? सर्व-ज्ञात्ममुनिजी ने। ये कौन थे? शृंगेरी मठ की गद्दी पर विराजने वाले आचार्य थे।

अधिष्ठान के विशेषरूप से अज्ञान का खडन (कारणाध्यास)

(कारणाध्यास किसको कहते हैं? प्रपञ्च का कारण जो अधिष्ठान के विशेषरूप का अज्ञान है, उसका जो अध्यास है, उसको कारणाध्यास कहते हैं।) पहले कहा था.—“विशेषरूप से अज्ञात वस्तु में अध्यास होता है आर आत्मा स्वयं—प्रकाश है, उसमें अज्ञान नहीं

बनता। क्यों ? तम का और प्रकाश का परस्पर विरोध है। इससे जैसे अत्यन्त प्रकाश में स्थित रज्जु में सर्प का अध्यास नहीं होता, वैसे ही स्वयं प्रकाश आत्मा में बध का अध्यास नहीं बनता।” सो शका भी नहीं बनती। क्यों ? यद्यपि आत्मा प्रकाशरूप है तथापि आत्मा का स्वरूप अज्ञान का विरोधी नहीं है। यदि आत्मस्वरूप प्रकाश अज्ञान का विरोधी हो तो सुषुप्ति में प्रकाशरूप आत्मा में अज्ञान प्रतीत होता है, वह नहीं होना चाहिये। घोर निद्रा से जगे हुये पुरुष को ऐसा ज्ञान होता है—“मैं ऐसा सुख से सोया था कि कुछ भी ज्ञान नहीं रहा।” इस ज्ञान का सुख और अज्ञान विषय है। सो सुख और अज्ञान का जो जाग्रत में ज्ञान है, वह प्रत्यक्ष नहीं है। क्यों ? जिस ज्ञान का विषय सन्मुख हो वह ज्ञान प्रत्यक्षरूप होता है। जाग्रत काल में सुख और अज्ञान नहीं है। इससे जाग्रत में सुख और अज्ञान का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप नहीं है किन्तु स्मृतिरूप है। सो स्मृति अज्ञात वस्तु की नहीं होती है किन्तु ज्ञान वस्तु की ही होती है। इससे सुषुप्ति में जो सुख और अज्ञान का ज्ञान है। सो सुषुप्ति का ज्ञान अन्तःकरण और इन्द्रियजन्य तो नहीं है। क्यों ? सुषुप्ति में अन्तःकरण और इन्द्रियो का अभाव है। ज्ञान और प्रकाश का अर्थ एक ही होता है।

इस रीति से सुषुप्ति में आत्मा प्रकाशरूप है। उस प्रकाशरूप आत्मा से स्वरूप सुख और अज्ञान की प्रतीति होती है। यदि आत्म-स्वरूप प्रकाश अज्ञान का विरोधी हो तो सुषुप्ति में अज्ञान की प्रतीति नहीं होनी चाहिये। इससे आत्मा प्रकाश रूप तो है परन्तु आत्मा का स्वरूप प्रकाश अज्ञान का विरोधी नहीं है। उलटा आत्मा का स्वरूप प्रकाश अज्ञान का साधक है। इस अभिप्राय से ही वेदान्त शास्त्र में कहा है—“सामान्य चैतन्य अज्ञान का विरोधी नहीं है।” किन्तु विशेष चैतन्य ही अज्ञान का विरोधी है। सामान्य चैतन्य किसको कहते हैं ? व्यापक चैतन्य को। विशेष चैतन्य ? वृत्ति में स्थित चैतन्य को विशेष चैतन्य कहते हैं। सामान्य चैतन्य अज्ञान का

विरोधी कैसे नहीं है ? जैसे काष्ठ में स्थित सामान्य अग्नि अधिकार का विरोधी नहीं है और मथन से प्रकट किया हुआ अग्नि बत्ती में स्थित होकर अधिकार का विरोधी है, वैसे ही व्यापक चैतन्य अज्ञान का विरोधी नहीं भी है परन्तु वेदान्त के विचार से अन्तःकरण की जो ब्रह्माकार वृत्ति होती है उस वृत्ति में स्थित चैतन्य अज्ञान का विरोधी है ।

इस रीति से केवल चैतन्य अज्ञान का विरोधी नहीं है किन्तु वृत्ति-सहित चैतन्य अज्ञान का विरोधी है । अथवा चैतन्यसहित वृत्ति अज्ञान का विरोधी है । प्रथम पक्ष में तो अज्ञान के नाश का हेतु चैतन्य है और वृत्ति सहायक है और दूसरे पक्ष में अज्ञान के नाश का हेतु वृत्ति है और चैतन्य सहायक है । यह अवच्छेदवाद की रीति है । आभासवाद में तो सामान्य चैतन्य की समान विशेष चैतन्य भी अज्ञान का विरोधी नहीं है किन्तु वृत्ति सहित आभास वा आभास सहित वृत्ति अज्ञान का विरोधी है । इस रीति से प्रकाशरूप चैतन्य अज्ञान का विरोधी नहीं है । इससे चैतन्य के आश्रित अज्ञान है । उस अज्ञान से आवृत जो आत्मा उसमें बध का अध्यास नहीं बनता । और पूर्व जो कहा था “सामान्य-रूप से ज्ञात और विशेष रूप से अज्ञात वस्तु में अध्यास होता है । आत्मा में सामान्य विशेष भाव नहीं है । इससे निर्विशेष आत्मा ज्ञान और अज्ञात नहीं बनता, उसमें अध्यास का होना असंभव है ।”

वह वार्ता भी नहीं बनती । क्यों ? “आत्मा है” यह प्रतीति सबको होती है । आत्मा नाम अपने स्वरूप का है । “मैं नहीं हूँ” यह प्रतीति किसी को भी नहीं होती किन्तु “मैं हूँ” यह प्रतीति सबको होती है । इससे सत् रूप से आत्मा सब को भान होता है और “चैतन्य आनन्द व्यापक नित्यशुद्ध नित्यमुक्त रूप आत्मा है” यह प्रतीति सबको नहीं होती । इससे चैतन्य आनन्द व्यापक नित्यशुद्ध नित्यमुक्त रूप से आत्मा अज्ञात है और सत् रूप से ज्ञात है । यह वार्ता अनुभव सिद्ध है । अनुभव सिद्ध वार्ता युक्ति से दूर नहीं होती । आत्मा का सामान्यरूप कौन है ? जो सबको प्रतीत होता है वह आत्मा का सत् रूप ही सामान्य रूप है ।

विशेषरूप ? जो केवल ज्ञानी को प्रतीत होता है, वह चेतन आनन्दादिक आत्मा का विशेष रूप है। सामान्यरूप किसको कहते हैं ? जो अधिक काल में, अधिक देश में हो, वह सामान्य कहलाता है। विशेषरूप ? जो न्यून देश में, न्यून काल में हो, वह विशेष रूप कहलाता है।

यद्यपि आत्मा का स्वरूप ही चेतन आनन्दादिक है। इसमें सत् के समान चेतन आनन्दादिक भी सर्वत्र व्यापक है। सत् की अपेक्षा से चेतन आनन्दादिक को न्यून देश में और चेतन आनन्दादिक की अपेक्षा से सत् रूप को अधिक देश में कहना नहीं बनता। इससे सत् रूप आत्मा का सामान्य अंश है और चेतन आनन्दादिक विशेष अंश है। यह कहना भी नहीं बनता, तथापि सत् की प्रतीति सब को अविद्या काल में भी होती है और "चेतन आनन्द रूप आत्मा है" यह प्रतीति सबको अविद्याकाल में नहीं होती। केवल ज्ञानी को ही होती है। अविद्या काल में चेतन आनन्द मुक्तता शुद्धता भी है परन्तु प्रतीति नहीं होती। इससे न होने के समान ही है। इस अभिप्राय से ही १—चेतन्य आनन्दादिक . . . कहते हैं और सत् रूप को अधिक कालवृत्ति कहते हैं। इस रीति से सत् रूप का और चेतन आनन्दादिक का सामान्य विशेष भाव नहीं भी है परन्तु अल्पकाल और अधिककाल में प्रतीति होने से सामान्य विशेष भाव के समान है। इस कारण से ही आत्मा के सत् रूप को सामान्य अंश कहते हैं। और चेतन आनन्दादिक को विशेष अंश कहते हैं। इससे आत्मा निर्विशेष है, इस सिद्धान्त की भी हानि नहीं होती। कारण ? आत्मा में सामान्य विशेष भाव माने तो "निर्विशेष आत्मा है", इस सिद्धान्त की हानि हो, तो सामान्य विशेष भाव मानते ही नहीं किन्तु अविद्या से सामान्य विशेष के समान प्रतीति होती है। इससे सामान्य विशेष भाव कहे हैं। इस रीति से सत्यरूप से ज्ञात और चेतन आनन्द नित्यशुद्ध नित्यमुक्त ब्रह्मरूप से अज्ञात आत्मा में बध का अध्यास बनता है। अध्यास रूप बध की ज्ञान से निवृत्ति भी बनती है। इससे वेदान्त का प्रयोजन संभव है। और (पूर्वपक्षी —) पूर्व जो कहा था—

“निषिद्ध, काम्यकर्म का त्याग करके नित्य नैमित्तिक प्रायश्चित्त कर्म करे। इससे निषिद्ध कर्म के अभाव से नीच लोक को प्राप्त नहीं होगा और काम्यकर्म के अभाव से उत्तम लोक को प्राप्त नहीं होगा और नित्य नैमित्तिक कर्म के नहीं करने से जो पाप होता है, सो उनके करने से नहीं होगा, और इस जन्म में अथवा अन्य जन्म में पूर्व करे जो पाप है, उनका साधारण और असाधारण प्रायश्चित्त से नाश हो जायगा। और पूर्व करे जो काम्यकर्म है, उनके फल की इच्छा के अभाव से मुमुक्षु को उनका फल नहीं होगा। इससे मुमुक्षु को ज्ञान के बिना ही जन्म का अभावरूप मोक्ष प्राप्त हो जायगा।”

(सिद्धान्ती -) सो नहीं बनता। क्यों ? नित्य नैमित्तिक कर्म का भी स्वरूप फल है। यह वार्ता भाष्यकार ने युक्ति और प्रमाण से प्रतिपादन करी है। इससे नित्य नैमित्तिक कर्म से उत्तम लोक को प्राप्त होगा, जन्म का अभाव नहीं बनता। और नित्य नैमित्तिक कर्म का फल नहीं माने तो नित्य नैमित्तिक कर्म का बोधक वेद निष्फल होगा। क्यों ? यदि नित्य नैमित्तिक कर्म के नहीं करने से पाप होता है तो उस पाप की अनुत्पत्ति उन्नका फल बनता है। और नित्य नैमित्तिक कर्म के नहीं करने से पाप होता भी नहीं। क्यों ? नित्य नैमित्तिक कर्म का नहीं करना अभाव रूप है और पाप भाव रूप है। अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती। इससे “नित्य नैमित्तिक कर्म के नहीं करने से पाप होता है” यह कहना नहीं बनता। यदि नित्य नैमित्तिक कर्म के नहीं करने से पाप की उत्पत्ति मानें तो “अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती” यह श्रोमदभगवद्गीता के दूसरे अध्याय में श्रीकृष्ण भगवान् ने कहा है। उससे विरोध होगा। इससे नित्य नैमित्तिक कर्म के अभाव से भाव रूप पाप की उत्पत्ति नहीं बनती। इस रीति से नित्य नैमित्तिक कर्म का पाप की अनुत्पत्ति फल नहीं है किन्तु नित्य नैमित्तिक कर्म से बिना भी पाप की अनुत्पत्ति सिद्ध है। इससे नित्य नैमित्तिक कर्म का स्वरूप फल नहीं मानें तो कर्म निष्फल होंगे और निष्फल नित्य नैमित्तिक कर्म का बोधक वेद भी निष्फल होगा। इससे नित्य नैमित्तिक कर्म से भी स्वर्ग प्राप्ति रूप फल होता है।

पूर्व कहा था “जन्मातरो के जो काम्यकर्म हैं, उनका इच्छा के अभाव से फल नहीं होता” । सो वार्ता भी नहीं बनती । क्यों ? कर्मरूप बीज से दो अकुर उत्पन्न होते हैं । एक तो वासना और दूसरा अदृष्ट । अदृष्ट किसको कहते हैं ? धर्म अधर्म को । शुभकर्म से तो शुभ वासना और धर्मरूप अकुर होता है और अशुभ कर्म से अशुभ वासना और अधर्मरूप अकुर होता है । शुभ वासना से तो आगे शुभकर्म में प्रवृत्ति होती है और धर्म से सुख का भोग होता है । अशुभ वासना से अशुभकर्म में प्रवृत्ति होती है और अधर्म से दुःख का भोग होता है । इस रीति से वासना रूप और अदृष्टरूप अकुर कर्मरूप बीज से होते हैं । उनमें “वासना रूप अकुर का तो उपाय से नाश होता है” और “अदृष्टरूप अकुर का फल की उत्पत्ति से बिना किसी प्रकार से भी नाश नहीं होता । यह शास्त्र का निर्णय है । अशुभकर्म से उत्पन्न हुआ जो अशुभ वासनारूप अकुर है, उसका तो सत्सग आदिक उपाय से नाश होता है और शुभकर्म में उत्पन्न जो शुभवासनारूप अकुर है, उसका कुसग आदिक से नाश होता है । शास्त्र में जितना पुरुषार्थ कहा है, उससे प्रवृत्ति की हेतु वासना का ही नाश होता है । इससे पुरुषार्थ भी सफल है और भोग का हेतु जो अदृष्ट है उसका नाश नहीं होता । इससे “फल दिये बिना कर्म की निवृत्ति नहीं होती” यह वार्ता जो शास्त्र में कही है, उससे भी विरोध नहीं होता । इस रीति से फल भोग के बिना अज्ञानी के कर्म की निवृत्ति नहीं बनती । और ज्ञानी के कर्म की निवृत्ति तो भोग से बिना भी बनती है । क्यों ? कर्म और कर्ता तथा फल परमार्थ से तो नहीं है किन्तु अविद्या से कल्पित है । उस अविद्या का ज्ञान विरोधी है । इससे अविद्या कल्पित कर्मादिक है, उनका ज्ञान से नाश होता है । कैसे ? जैसे स्वप्न में निद्रा से जो पदार्थ प्रतीत होते हैं, उनका जाग्रत में निद्रा की निवृत्ति से अभाव होता है, वैसे ही अविद्यारूप निद्रा से प्रतीत जो होते हैं—कर्म, कर्ता और फल, उनका भी ज्ञान दशारूप जाग्रत में अविद्या की निवृत्ति से अभाव होता है और ज्ञान बिना अभाव नहीं होता ।

इच्छाके अभाव से कर्मफल का भोग नहीं हो तो ईश्वर का सकल्प मिथ्या होगा । क्यों ? “फल भोग बिना अज्ञानी के कर्म की निवृत्ति नहीं

होती” । यह ईश्वर का सकल्प है । यदि इच्छा के अभाव से किये हुये कर्म का फल नहीं हो तो ईश्वर का सकल्प मिथ्या ही होगा और “सत्य सकल्प ईश्वर है” यह वार्ता शास्त्र में प्रसिद्ध है । इससे “इच्छा के अभाव से पूर्व किये हुये काम्यकर्म का फल नहीं होगा” यह वार्ता विरुद्ध है । यदि इच्छा के अभाव से ही काम्यकर्म का फल नहीं हो तो अशुभकर्म का फल किसी को भी नहीं होना चाहिये । क्यों ? अशुभकर्म का फल दुःख है । दुःख की इच्छा किसी को भी नहीं है । इससे ज्ञान बिना कर्म के फल का अभाव नहीं होता । और जो पूर्व कहा था “जैसे कर्म के अनुष्ठानकाल में जो पुरुष इच्छारहित है, उसको कर्म का फल वेदान्तमत में नहीं माना है, वैसे कर्म के अनुष्ठान से अनन्तर भी यदि पुरुष की इच्छा दूर हो जाय तो कर्म का फल नहीं होता” । सो वार्ता भी वेदान्त मत को नहीं जानने से कही है । क्यों ? फल की इच्छा सहित कर्म करे वा फल की इच्छारहित कर्म करे, उनको कर्म का फल भोग तो निश्चय होता है । परन्तु इच्छारहित कर्म से अतः करण शुद्ध होता है और इच्छासहित कर्म करता है उसको केवल भोग तो होता है, परन्तु अतः करण शुद्ध नहीं होता है ।

“यदि इच्छारहित कर्म करने से अतः करण शुद्ध होकर श्रवण से ज्ञान हो जाय, उसको तो कर्म का फल नहीं होता ।” और “जिम्ने कर्म तो फल की इच्छारहित किये है, परन्तु श्रवण के अभाव से वा किसी अन्य निमित्त से ज्ञान नहीं हो उसको तो इच्छारहित कर्म के फल का भोग होगा ही । क्यों ? भोग, प्रायश्चित और ज्ञान, इन तीन से कर्म की निवृत्ति होती है । कर्म की निवृत्ति का चतुर्थ कारण नहीं है । प्रारब्ध कर्म की निवृत्ति भोग से होती है । क्रियमाण कर्म की निवृत्ति प्रायश्चित और ज्ञान से होती है । सचित कर्म की किञ्चित् निवृत्ति साधारण प्रायश्चित से होती है और सपूर्ण सचित कर्म की निवृत्ति ज्ञान से होती है ।

और पूर्व कहा था “प्रायश्चित से सपूर्ण अशुभकर्म का नाश होता है” सो वार्ता भी नहीं बनती । क्यों ? अनन्त कल्प के जो अशुभ कर्म हैं, उनका एक जन्म में प्रायश्चित नहीं बनता और गगास्तान

तथा ईश्वर का नाम उच्चारण से आदि सर्व पाप के नाशक जो साधारण प्रायश्चित्त कहे हैं, वे भी ज्ञान के ही साधन हैं। इसलिये सर्व पाप के नाशक कहे हैं। इससे ज्ञान से ही सर्व पाप का नाश होता है। और पूर्व कहा था “नित्य नैमित्तिक कर्म करने से जो क्लेश होता है, सो पूर्व संचित निषिद्ध कर्म का फल है, इससे संचित निषिद्ध कर्म का फल अन्य नहीं होता”। सो वार्ता भी नहीं बनती। क्यों ? अनन्त प्रकार के संचित निषिद्ध कर्म हैं। उनका फल भी अनन्त प्रकार का दुःख है। केवल कर्म के अनुष्ठान का क्लेश ही उनका फल नहीं बनता। और पूर्व कहा था “संपूर्ण संचित काम्यकर्म से एक ही शरीर होता है।” सो वार्ता नहीं बनती। क्यों ? संचित काम्यकर्म अनन्त हैं। उनका एक जन्म में भोग नहीं हो सकता। और एक पुरुष को एक काल में नाना शरीर से जो भोग कहा था, सो भी सिद्ध योगी बिना अन्य को नहीं बन सकता। “सिद्धयोगी को भी और तो संपूर्ण सामर्थ्य होती है, परन्तु ज्ञान बिना मोक्ष तो नहीं होती।” यह वेद का सिद्धान्त है।

इस रीति से काम्यकर्म और निषिद्धकर्म को त्याग करके जो केवल नित्य नैमित्तिक कर्म अज्ञानी करे, उसको नित्य नैमित्तिक कर्म का फल भोगने के वास्ते और पूर्व जो शुभ-अशुभ कर्म करे हैं उनका फल भोगने के लिये अनन्त शरीर होंगे। मोक्ष नहीं होती। इससे ज्ञान द्वारा बध की निवृत्ति वेदान्त का प्रयोजन बनता है। कैसे ? जैसे स्वप्न में जो मिथ्या पदार्थ प्रतीत होते हैं, उनकी जाग्रत के बिना निवृत्ति नहीं होती, वैसे ही बध भी मिथ्या प्रतीत होता है। उसकी भी ज्ञानरूप जाग्रत के बिना निवृत्ति नहीं हो सकती।

सबन्ध मडन

इस रीति से वेदान्त के अधिकारी, विषय, और प्रयोजन सभव हैं और अधिकारी आदि के सभव से सबन्ध भी सभव है।

इति श्री अनुबन्ध निरूपण प्रथम अंश समाप्त

अथ गुरु शिष्य निरूपण द्वितीय अंश

गुरु वर्णन

इस ग्रंथ के प्रथम अंश में कथित अनुबन्ध को जानने के पश्चात् मुमुक्षु को क्या करना चाहिये ? ज्ञानी गुरु से वेदान्त पढ़ना या एकाग्र मन से सुनना चाहिये । पढ़ने से तथा सुनने से क्या होगा ? मोक्ष का साधन ज्ञान प्राप्त होगा । गुरु शब्द का अर्थ क्या है ? “गु” का अर्थ—अज्ञानरूप अधिकार है । “रु” का अर्थ—अज्ञानरूप अधिकार को नाश करना है । गुरु शब्द का अन्य अर्थ भी है । क्या ? अन्य अर्थ महान् भी होता है । गुरु ब्रह्म स्वरूप होने से सबसे महान् भी है । गुरु किसको कहते हैं ? आचार्य को । आचार्य का लक्षण क्या है ? जो वेद के अर्थ को भली प्रकार जाने । भली प्रकार कैसे ? सशय विपर्यय से रहित वेदों का अर्थ जानते हो और जीव ब्रह्म की एकता का दृढ निश्चय होने से आत्मज्ञान में जिनकी निश्चल स्थिति हो उनको आचार्य कहते हैं । वेद पढ़े हो और ज्ञान में निष्ठा नहीं हो तो ? वे आचार्य नहीं हैं । ज्ञान में निष्ठा हो और वेद नहीं पढ़े हो तो ? वे आप तो मुक्त हैं परन्तु उपदेश करने योग्य आचार्य नहीं हैं । क्यों ? उनको जिज्ञासु की शका नष्ट करने की युक्ति नहीं आती है । जिसके मन में शका नहीं हो ऐसे उत्तम सस्कार वाले जिज्ञासु को तो उपदेश करने में समर्थ है भी परन्तु सबको उपदेश करने योग्य नहीं है । इससे आचार्य नहीं है । इसलिये अधीत वेद और ज्ञान में जिनकी निष्ठा हो उन्हीं को आचार्य कहते हैं ।

और शिष्य की बुद्धि में भान जो होता है पच प्रकार का भेद, उसको नानायुक्तियों से दूर करने में समर्थ हो । पच प्रकार का भेद कौन है ? १—जीव ईश का भेद २—जीवों का परस्पर भेद ३—जीव जड़ का भेद ४—ईश जड़ का भेद ५—जड़ जड़ का भेद । यह पच प्रकार का भेद है । उक्त भेद का खडन करे । क्यों ? भेद भय का हेतु है, इससे भेद का खडन अवश्य कर्तव्य है । पच भेद खडन की युक्तियाँ कौन सी हैं ? १—जीव-ईश का भेद कल्पित है, अविद्या माया रूप उपाधि कृत होने

से। घटाकाश मठाकाश के भेद के समान। २—जीवों का परस्पर भेद कल्पित है, साभास अन्त करणरूप उपाधिकृत होने से। नाना घटाकाशों के भेद के समान। ३—जीव जड का भेद कल्पित है, साभास अन्त-करण और निराभास नामरूपमय उपाधिकृत होने से। स्वप्न-गत चराचर के समान। ४—ईश। जड का भेद कल्पित है, साभास माया और नामरूपमय उपाधिकृत होने से। साक्षी और स्वप्न प्रपञ्च के भेद के समान। ५—जड जड का भेद कल्पित है, नामरूपमय उपाधिकृत होने से। रज्जु में कल्पित सर्प दडादिक के भेद के समान। ये पांच प्रकार के अनुमान, पंच भेद को खडन करने की युक्तियाँ हैं। उक्त युक्तियों से भेद का खडन करके अद्वय अमल अर्थान् अविद्यादि मल रहित जो ब्रह्म है, उसका आत्मरूप करके साक्षात्कार करावे और सर्वप्रपञ्च मृगतृष्णा के जल के समान मिथ्या है ऐसा उपदेश करे, उस गुरु को ही अद्भुत उपदेश देने वाला आचार्य कहते हैं। और केवल शिखाच्छेदन करने वाला, कषाय वस्त्र देने वाला वा अन्य कोई भी चिन्तमात्र देने वाला आचार्य नहीं कहलाता है किन्तु जो अपना ज्ञानरूप खड्ग देकर ससाररूप ग्राह से छुड़ा देता है, उसी को विद्वान् सज्जन गुरु कहते हैं, अन्य भेषधारी को ही गुरु नहीं कहते। उक्त गुरु के लक्षण श्रुति तथा मुनियों के वचनों के अनुसार कहे हैं। अपनी कल्पना से नहीं कहे हैं।

शिष्य के लक्षण

शिष्य के लक्षण भी कहिये ? गुरु की शिक्षा को हृदय में धारण करे। सद्गुरु की सेवा करे। गुणग्राहक हो, भोगों से उपराम हो, कम बोलने वाला हो। ऋद्धि सिद्धि की इच्छा नहीं करके केवल निजकल्याण ही चाहता हो। सरल चित्त हो, प्रभु का भक्त हो, अन्तःकरण के मल, विक्षेप दोषों से रहित हो। विवेक, वैराग्य, शमादि षट् संपत्ति और मुमुक्षुता से युक्त हो। वही शिष्य कहा जाता है। ऐसे शिष्य को उक्त गुरु के लक्षणों से युक्त गुरु प्राप्त हो जाता है तब अवश्य ही शिष्य ब्रह्म का साक्षात्कार करके मुक्त हो जाता है। इस में लेशमात्र भी संशय को अवकाश नहीं है।

गुरु भक्तिफल

उक्त गुरु के लक्षणों से युक्त गुरु की भक्ति शिष्यों को कितनी करनी चाहिये ? ईश्वर की भक्ति से भी अधिक करनी चाहिये । क्यों ? गुरु की भक्ति बिना सर्व शास्त्र में प्रवीण पुरुष भी आत्मज्ञान को प्राप्त नहीं होता । वेदादि शास्त्रों में आत्मज्ञान तो आता ही है, उसके पठन और विचार करने पर भी आत्मज्ञान क्यों नहीं होता ? बिना गुरु पढ़ने से नहीं होता । पढ़ते तो सब गुरु से ही है । जीव ब्रह्म का भेद मानने वालों में गुरु शब्द का अर्थ नहीं घटता । गुरु शब्द का अर्थ किन में घटता है ? जीव ब्रह्म को एक मानने वाले आत्मज्ञानियों में घटता है । आत्मज्ञान रहित विद्वान् से वेद पढ़ने पर ज्ञान नहीं होता और आत्मज्ञानी से पढ़ने पर होता है । इसको किसी दृष्टान्त से समझाइये ?

जैसे क्षार समुद्र का जल घट आदि पात्रों द्वारा प्राप्त करते हैं तब तो नमक के समान खारा ही लगता है किन्तु वही क्षार समुद्र का जल बादल द्वारा प्राप्त करते हैं तब मधुर लगता है, वैसे ही गुरु बिना जो, जीव ब्रह्म का भेद मानने वालों से पढ़ते हैं, उनको भेदरूप अर्थ का ही अनुभव होता है । इससे वे भेद में आग्रह करके जन्म मरण रूप ससार को प्राप्त होते हैं, मुक्त नहीं होते । और जो जीव ब्रह्म की अभेद निष्ठा से युक्त आत्मज्ञानों गुरुओं से वेद पढ़ते हैं, उन्हें अभेद ज्ञान प्राप्त होता है । उस ज्ञान के द्वारा वे मुक्तिरूप परम पद को ही प्राप्त होते हैं । इससे यह सिद्ध हुआ कि अज्ञानी घट आदि पात्रों के समान है । और ज्ञानी मेघ के समान है । इसलिये अज्ञानी को त्यागकर ज्ञानी से ही वेद पढ़ना चाहिये ।

आपने कहा —“ज्ञानी से ही वेद पढ़ना चाहिये ।” तो क्या वेद की श्रुतियों के द्वारा जीव ब्रह्म के स्वरूप का विचार करने से ही ज्ञान होता है । अन्य संस्कृत ग्रंथों से तथा अन्य भाषाओं के ग्रंथों के विचार से ज्ञान नहीं होता क्या ? “ब्रह्मवेत्ता पुरुष ब्रह्मरूप ही होता है” यह

श्रुति ने कहा है। इससे उसकी वाणी भी वेदरूप ही है। ब्रह्मवेत्ता की वाणी वेदरूप होने से भाषा रूप हो वा सस्कृत रूप हो, भेद भ्रांति को सर्वथा नष्ट करती है। और जो कहते हैं —“वेद के वचन बिना ज्ञान नहीं होता।” सो नियम नहीं है। कैसे ? जैसे आयुर्वेद में जो रोग, उनके निदान और औषध कथन किये हैं, उन सबका अन्य सस्कृत ग्रंथों से और अन्य भाषाओं के ग्रंथों से भी ज्ञान हो जाता है, वैसे ही सबका आत्मा जो ब्रह्म है उसका ज्ञान भी सस्कृत आदि सभी भाषाओं के ग्रंथों से हो जाता है। इसलिये सर्वज्ञ जो ऋषि मुनि हुये हैं, उन्होंने स्मृति, पुराण और इतिहास ग्रंथों में ब्रह्म विद्या के प्रकरण कथन किये हैं। यदि वेद से बिना ज्ञान नहीं हो तो वे सब प्रकरण निष्फल होंगे। इससे आत्मा के स्वरूप के प्रतिपादक जो वाक्य हैं, उनसे ज्ञान होता है। वे वेद के हो वा अन्य ग्रंथ के हो। इससे यह सिद्ध हुआ कि—भाषा ग्रंथों से भी ज्ञान होता है।

और यदि कोई ऐसा आग्रह ही करे कि “भाषा ग्रंथों से ज्ञान नहीं होता तो उसको पूछते हैं ?” १-भाषा ग्रंथ वेद के अनुसारी नहीं है, इससे उनसे ज्ञान नहीं होता वा २-वे भाषारूप है इससे उनसे ज्ञान नहीं होता वा ३-अवतार शरीररचित नहीं है, इससे उनसे ज्ञान नहीं होता वा ४-अशुद्ध है, इससे उनसे ज्ञान नहीं होता। ये चार विकल्प हैं। उनमें १—“वेद के अनुसारी नहीं है।” यह प्रथम पक्ष कहे तो। १-वेद पाठ के अनुसारी नहीं है। वा २-वेद के अर्थ के अनुसारी नहीं है। “पाठ के अनुसारी नहीं है” ऐसे कहो तब तो अन्य सस्कृत ग्रंथ भी वेद पाठ के अनुसारी नहीं हैं। इससे उनसे भी ज्ञान नहीं होना चाहिये। और “यदि वेद के अर्थ के अनुसारी भाषा ग्रंथ नहीं है।” ऐसे कहोगे तो वह नहीं बनता। क्यों ? जैसे कुछ सस्कृत ग्रंथ वेद के अर्थ के अनुसारी हैं, वैसे कुछ प्राकृत ग्रंथ भी वेद के अर्थ के अनुसारी हैं। इससे जैसे आयुर्वेद के अनुसारी अन्य सस्कृत और प्राकृत ग्रंथों से औषध आदि का ज्ञान होता है, वैसे वेद के अर्थ के अनुसारी सस्कृत और प्राकृत ग्रंथों से ज्ञान होता

है। २-और “भाषा ग्रथ भाषा रूप है। इससे उनसे ज्ञान नहीं होता।” ऐसे कहोगे तो जैसे सस्कृत ग्रथ देव भाषा रूप है, वैसे प्राकृत ग्रथ नर भाषा रूप है। भाषापना दोनों में समान है। ३-“भाषाग्रथ अवतार शरीर रचित नहीं है। इससे उनसे ज्ञान नहीं होता।” ऐसे कहोगे तो, कुछ सस्कृत ग्रथ भी अवतार रचित नहीं है। उनसे भी ज्ञान नहीं होना चाहिये। ४-यदि कहो “भाषा ग्रथ अशुद्ध है।” तो जैसे प्राकृत के नियमों से सस्कृत ग्रथ अशुद्ध है, वैसे सस्कृत के नियमों से प्राकृत ग्रथ अशुद्ध है। अशुद्धता दोनों में समान है।

उक्त रीति से भाषा ग्रथ से ज्ञान नहीं होता, यह मानना हटमात्र है। इसी अभिप्राय से नानक, दादू, सुन्दरदास, रामदास, एकनाथ, निश्चलदास आदि अनेक महात्माओं ने प्राकृत भाषा में वाणी रची है, सो सब कल्याण करने वाली है, वैसे आधुनिक ब्रह्मवेत्ता पुरुषों ने जो प्राकृत भाषा में ग्रथ रचे हैं, रचते हैं और भविष्य में रचेंगे, वे सब सस्कृत ज्ञान रहित अधिकारीजनों को ज्ञान द्वारा कल्याण के हेतु होंगे। और पंडित अप्ययदीक्षित ने “सिद्धान्त लेश” नामक ग्रथ में अपभ्रंशित शब्द के उच्चारण की निषेधक श्रुति का प्रमाण देकर जो भाषा ग्रथों का निषेध किया है सो अपने पांडित्य की प्रबलता के लिये किया है। क्यों? श्री व्यास रचित सूत संहिता में “सस्कृत, प्राकृत और गद्य, पद्यमय अक्षरों से तथा देश भाषा के अक्षरों से जो बोध (उपदेश) करे वह गुरु कहलाता है।” इस अर्थ वाले वाक्य से सिद्ध होता है कि प्राकृत भाषा से भी बोध होता है। और सर्वथा प्राकृत भाषा अनुच्चारणीय हो तो सर्वलौकिक व्यवहार और शास्त्र व्याख्यान आदिक वैदिक व्यवहार का लोप होगा। तथा अनादिकालीन भाषा व्यवहार का सर्वथा निषेध बनना भी नहीं। इससे परिशेष से उक्त श्रुतिका, यज्ञ संबन्धी व्यवहार में अपभ्रंशित शब्द के उच्चारण के निषेध में तात्पर्यार्थ है। यही शिष्टपुरुषों का अभिप्राय है।

ब्रह्मवेत्ता आचार्य की सेवा कर्त्तव्य है

किस गुरु की सेवा करनी चाहिये ? जिस ब्रह्मवेत्ता आचार्य के वचन वेद के समान हो, जिज्ञासु को उसकी सेवा करनी चाहिये । क्यों ? सेवा से जब आचार्य प्रसन्न हो तब ही जिज्ञासु को स्वस्वरूप का बोध कराते है । इससे यह सिद्ध है कि आचार्य की सेवा ईश्वर की सेवा से भी अधिक है । क्यों ? ईश्वर की सेवा तो अदृष्ट फल का हेतु है और आचार्य की सेवा अदृष्ट फल और दृष्टफल दोनों का हेतु है । अदृष्ट फल का हेतु कौन होता है ? जो वस्तु धर्म अधर्म की उत्पत्ति द्वारा फल का हेतु हो, वह अदृष्ट फल का हेतु कहलाता है । दृष्ट फल का हेतु कौन है ? जो वस्तु धर्म अधर्म की उत्पत्ति से बिना साक्षात् फल का हेतु हो, वह दृष्ट फल का हेतु है । ईश्वर की सेवा धर्म की उत्पत्ति द्वारा अन्तःकरण की शुद्धि रूप फल का हेतु है । इससे ईश्वर की सेवा अदृष्ट फल का हेतु है । और आचार्य की सेवा धर्म की अपेक्षा बिना आचार्य की प्रसन्नता द्वारा उपदेशरूप फल का हेतु है । इससे दृष्ट फल का हेतु है और धर्म की उत्पत्ति द्वारा अन्तःकरण की शुद्धिरूप फल का हेतु है । इससे अदृष्ट फल का भी हेतु है । इस रीति से आचार्य की सेवा ईश्वर की सेवा से भी उत्तम है । इससे जिज्ञासु सर्वप्रकार से ब्रह्मवेत्ता आचार्य की सेवा करे ।

आचार्य सेवा का प्रकार

आचार्य की सेवा किस प्रकार करनी चाहिये ? जब गुरु प्राप्त हो तब दंड के समान पृथ्वी पर साष्टांग प्रणाम करना चाहिये और उनके पवित्र चरण कमलों की धूरि अपने मस्तक पर धारण करना चाहिये । साष्टांग प्रणाम किसको कहते है ? दो पाद, दो जानु, दो हस्त, हृदय और शिर । इन आठ अंगों को भूमि में लगाकर दंड के समान दीर्घ नमस्कार करने को कहते है । यदि स्वरूप जानने की अति उत्कट इच्छा हो तो क्या करे ? गुरुदेव के पास ही निवास करे । और यदि अपने हृदय के बन्धन को अतिशीघ्र काटने की

इच्छा हो तो क्या करना चाहिये ? तन, मन, धन और वचन गुरुदेव के समर्पण कर देना चाहिये ।

तन समर्पण कैसे करे ? तन से अधिकतर सेवा करनी चाहिये और गुरुदेव की आज्ञा कभी नहीं टालनी चाहिये । यदि गुरुदेव अनुचित आज्ञा दे तो ? उक्त लक्षणों से युक्त गुरुदेव अनुचित आज्ञा कभी नहीं देते और जो अनुचित आज्ञा दें, वे गुरु नहीं होते । उन्हें त्याग देना चाहिये । कभी २ गुरु लोग कह देते हैं, हमारी आज्ञा नहीं मानोगे तो नरक में जाओगे । अनुचित आज्ञा मनाने के लिये सच्चे गुरु कभी भी ऐसा नहीं कहते । अच्छे गुरु भी अनुचित आज्ञा दे तो ? कभी नहीं माननी चाहिये । इतिहास में प्रसिद्ध है—राजा-बलि ने और भीष्म जी ने नहीं मानी थी । वे तो नरक में गये नहीं, उल्टी उन दोनों की ससार में प्रसंगा ही बढ़ी है । राजाबलि ने गुरु की क्या आज्ञा नहीं मानी थी ? बलि के गुरु शुक्राचार्य ने कहा था—वामन को भूमि नहीं दो किन्तु बलि ने दी थी । भीष्म जी ने गुरु की क्या आज्ञा नहीं मानी थी ? भीष्म जी के गुरु परशुरामजी ने भीष्म जी को कहा था—अम्बा के साथ विवाह करो किन्तु भीष्म जी ने उक्त आज्ञा नहीं मानी थी । तब परशुराम जी ने उनके साथ युद्ध किया था और उस युद्ध में परशुराम जी ही हारे थे । यह कथा महाभारत में प्रसिद्ध है । यदि गुरु की अनुचित आज्ञा नहीं मानने वाले नरक में जाते हो तो बलि और भीष्म को जाना चाहिये था । उन दोनों को नरक न मिलकर ससार में परम यश ही मिला था । अतः अनुचित आज्ञा गुरु की भी नहीं माननी चाहिये । और उचित आज्ञा कभी नहीं टालनी चाहिये । मन समर्पण कैसे करे ? मन में जैसा परमात्मा का प्रेम हो, वैसा प्रेम गुरु में रखना चाहिये अर्थात् गुरु को परमात्मा स्वरूप जान कर गुरु की भक्ति करना चाहिये । ऐसा करने से क्या होता है ? ब्रह्मात्मा की एकता कथन करने वाले वेद वचनों के अर्थों का ज्ञान होता है । इसमें क्या प्रमाण है ? इसमें यह श्रुति प्रमाण है :—“जिसकी परमात्मदेव में जैसी परमभक्ति है, वैसी ही गुरु में भी परमभक्ति होती है, तब उस महात्मा के

हृदय मे वेद मे कहे हुये ब्रह्मात्मा की एकता रूप वचनो के अर्थ अपने आप ही प्रकाशित होते है ।” और क्या करे ? मन मे ऐसी इच्छा करे, गुरुदेव मुझ पर प्रसन्न हो तथा गुरुदेव के प्रति दोष दृष्टि तो अपने मन मे स्वप्न मे भी नही आने दे । और जो कल्याण चाहे, उसे चाहिये गुरुदेव को विष्णु, महादेव, ब्रह्मा, गंगा और सूर्य रूप जान कर अपने हृदय मे गुरु मूर्ति का ध्यान करे ।

विष्णुरूप कैसे जाने ? जैसे विष्णु ससार की असुरो से रक्षा करते है, वैसे गुरु भी उपदेश द्वारा आसुर गुणो से शिष्य की रक्षा करते है इस लिये और जैसे विष्णु भक्तवत्सल होते है, वैसे गुरु भी शिष्य-वत्सल होते है । इस लिये भी गुरु को विष्णु रूप जाने । महादेव रूप कैसे जाने ? महादेवजी सृष्टि का सहार करते है, वैसे गुरु भी शिष्य के हृदय के आसुर गुणो का उपदेश द्वारा सहार करते है, इसलिये और कभी शिष्य के हित के लिये गुरु शिष्य पर क्रोध करे तब भी गुरु को महादेव जाने । ब्रह्मा रूप कैसे जाने ? ब्रह्मा जैसे ससार की रचना करते है, वैसे गुरु भी उपदेश द्वारा शिष्य के हृदय मे दैवी सपदा के गुणो की सृष्टि करते है, इसलिये और गुरु जब राजसी व्यवहार करे तब भी गुरु को ब्रह्मा रूप जाने । गंगारूप कैसे जाने ? गंगा जैसे शीतल और पापनाशक होती है, वैसे गुरु भी दर्शन से वा प्रभु नाम का उपदेश करके शिष्य के हृदय को शुद्ध करते है, इसलिये और जब गुरु शांत होते है तब भी गुरु को गंगा रूप जाने । सूर्य रूप कैसे जाने ? सूर्य जैसे अधिकार को दूर करते है, वैसे ही गुरु शिष्य के हृदय से भ्रम संदेह सहित अज्ञान दूर करते है । सूर्य जैसे तेजस्वी होते है, वैसे गुरु भी ब्रह्मा तेज से युक्त होते है । इस लिये गुरु को सूर्य रूप जाने । इस रीति से ब्रह्मवेत्ता गुरु मे शिष्य सर्वदा ईश्वर भाव रखे, अपने मन मे गुरु के प्रति स्वप्न मे भी दोष दृष्टि नही आने दे ।

धनसमर्पण कैसे करे ? पत्नी, पुत्र, भूमि, पशु, दासी, दास, द्रव्य और धान्य आदि को धन कहते है । इन सबको त्याग कर, त्यागी गुरु की शरण मे जाय । इसी को धन समर्पण कहते है । क्यों ? गुरु तो

त्यागी है, इससे वे स्वयं तो स्वीकार करते नहीं परन्तु उन गुरु की प्राप्ति के लिये धन का त्याग कहा है। इससे ऐसा त्याग भी गुरु के समर्पण करना ही माना जाता है और यदि गुरु गृहस्थ हो तो सब उनके भेंट कर देना चाहिये। यह दूसरे प्रकार का धन समर्पण करना कहा जाता है। इसमें कोई शका करते हैं — ब्रह्म विद्या के आचार्य गृहस्थ नहीं होते। सो शका नहीं बननी। क्यों ? याज्ञवल्क्य और उद्दालक आदि ब्रह्म विद्या के आचार्य गृहस्थ ही वेद में बहुत सुने जाते हैं। इससे गृहस्थ भी आचार्य सभव है। वाणी समर्पण कैसे करे ? गुरु की वाणी गुणों का समूह है और शुद्ध है, ऐसा कहे। और गुरु की वाणी के कोई भी दोष न लगावे। ऐसी बुद्धि रखना ही वाणी समर्पण करना है।

शिष्य का गुरु के सबन्ध में व्यवहार

जो पुरुष अपना कल्याण चाहे तब क्या करे ? वह पूर्व रीति से तन आदि समर्पण करके आप भी बहुत काल तक जिस स्थान में गुरु विराजते हो, उसी स्थान में वा गुरुजी के समीप में ही निवास करे और भिक्षान्न से प्राण धारण करे। उक्त रीति ब्रह्मचारी वा त्यागी शिष्य की है। गृहस्थ की नहीं है। ब्रह्मचारी वा त्यागी शिष्य भिक्षान्न लावे सो स्वयं ही न खाकर गुरुजी के आगे रख दे और अपने भोजन के लिये गुरुजी से मागे नहीं तथा एक दिन में दूसरी बार भिक्षा के लिये ग्राम में भी नहीं जाय। गुरुजी कृपा करके दे तो भोजन करे और शिष्य की श्रद्धा की परीक्षा के निमित्त नहीं दे तो भी दूसरे दिन ही भिक्षा को ग्राम में जाय। बुद्धिमान् शिष्य यदि अपना कल्याण चाहे तो दूसरे दिन भी भिक्षा लाकर गुरुजी के आगे ही धर दे और मन में ऐसी ग्लानि नहीं करे कि गत दिन गुरुजी ने भोजन नहीं दिया था इससे आज उनके आगे न धर कर स्वयं ही जीम लेना चाहिये।

इस प्रकार व्यवहार करते हुये जब गुरुजी को अवकाश में देखे और गुरुजी भी प्रसन्न मुख से जब शिष्य की ओर देख तब शिष्य हाथ जोड़ कर गुरु की स्तुति करे और विनय करे — “हे भगवन् ! मैं प्रश्न करना चाहता हूँ” तब गुरु आज्ञा दें तो प्रश्न करे और कदाचित्

जन्मांतर के उत्तम कर्म से गुरु कृपा करके शिष्य को तनादि समर्पण सेवा से बिना भी उपदेश कर दे तो विशुद्ध अधिकारी का कल्याण हो जाता है। क्यों ? गुरु सेवा के दो फल हैं—एक तो गुरु की प्रसन्नता और दूसरा अन्तःकरण शुद्धि। सो दोनों उसके सिद्ध हैं। उक्त प्रकार शिष्य का गुरु से व्यवहार कल्याणकारक होता है।

इति श्री गुरु शिष्य निरूपण द्वितीय अश समाप्त

अथ प्रत्यक्ष प्रमाण निरूपण तृतीय अश ३

प्रमाण किसको कहते हैं ? प्रमा ज्ञान के कारण को। प्रमा ज्ञान किसको कहते हैं ? प्रमाण जन्य यथार्थ ज्ञान को। उससे भिन्न को ? अप्रमा कहते हैं। अम किसको कहते हैं ? दोष जन्य को। यथार्थ ? इन्द्रिय अनुमानादि प्रमाण से वा अन्य कारण से हो उसको। कारण किसको कहते हैं ? व्यापार वाले असाधारण कारण को। व्यापार किसको कहते हैं ? कारण से उत्पन्न होकर कार्य को उत्पन्न करे उसको। साधारण कारण ? सब कार्य के कारण को साधारण कारण कहते हैं। असाधारण ? किसी एक कार्य के कारण को असाधारण कारण कहते हैं। प्रमाण के भेद कितने हैं ? छ। वे कौन हैं ? १—प्रत्यक्ष २—अनुमान ३—शब्द ४—उपमान ५—अर्थापत्ति और ६—अनुपलब्धि। प्रत्यक्ष प्रमाण किसको कहते हैं ? प्रत्यक्ष प्रमा के कारण को। अनुमान प्रमाण ? अनुमति प्रमा के कारण को। शब्द प्रमाण ? शाब्दी प्रमा के कारण को। उपमान प्रमाण ? उपमिति प्रमा के कारण को। अर्थापत्ति प्रमाण ? अर्थापत्ति प्रमा के कारण को। अनुपलब्धि प्रमाण ? अभाव प्रमा के कारण को। कौन कितने प्रमाण मानते हैं ? चार्वाक मत वाले एक प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानते हैं। कणाद और सुगन मत वाले प्रत्यक्ष, अनुमान, ये दो प्रमाण मानते हैं। सांख्यशास्त्र के कर्ता कपिल के मत वाले-प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, ये तीन प्रमाण मानते हैं।

न्याय शास्त्र के कर्ता गोतम के मत वाले—प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द

और उपमान । ये चार प्रमाण मानते हैं । पूर्व मीमांसा के एक देशी जो भट्ट है उनके शिष्य प्रभाकर के मत में-प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति । ये पांच प्रमाण माने जाते हैं । भट्ट के मत वाले छ ओ प्रमाण मानते हैं और वेदान्त ग्रंथों में भी छ प्रमाण ही लिखे हैं । यद्यपि सूत्रकार, भाष्यकार ने प्रमाण सख्या नहीं लिखी है तथापि भट्ट का मत सिद्धान्त का अविरोधी है । उसको अद्वैतवाद में मानते हैं । इससे वेदांत परिभाषा, वृत्तिप्रभाकर, विचारसागर आदि ग्रंथों में षट् प्रमाण ही लिखे हैं ।

प्रत्यक्ष प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमा के करण कौन हैं ? नेत्रादि इन्द्रिय । इसी से नेत्रादि इन्द्रियों को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । कारण किसको कहते हैं ? कार्य से नियत अव्यवहित पूर्ववृत्ति हो उसको । उसके भेद कितने हैं ? साधारण, असाधारण दो । साधारण कौन है ? ईश्वर और उसके ज्ञान, इच्छा, कृति, दिशा, काल, अदृष्ट, प्रागभाव और प्रतिबन्धका-भाव । ये नव साधारण कारण हैं ।

असाधारण कौन है ? उक्त नव से भिन्न जो घटादिक के कपालादिक कारण हैं, वे सब असाधारण कारण हैं । उनके भेद कितने हैं ? उपादान कारण और निमित्त कारण दो भेद हैं । उपादान कारण कौन होता है ? कार्य के स्वरूप में जो विद्यमान रहे वह उपादान होता है । कैसे ? जैसे घट के स्वरूप में दो कपाल रहते हैं । निमित्त कारण कौन होता है ? कार्य के स्वरूप से भिन्न स्थित हो वह होता है । कैसे ? जैसे दड, चक्र कुलालादि हैं । असाधारण कारण के और भेद भी हैं क्या ? दो और हैं । वे कौन हैं ? व्यापार वाला और व्यापार रहित । व्यापार वाले का लक्षण ऊपर लिख आये हैं । व्यापार रहित ? जो कार्य को किसी अन्य द्वारा उत्पन्न नहीं करे किन्तु आप ही उत्पन्न करे वह व्यापार हीन कारण कहलाता है । जैसे कपाल दो का संयोग घट का कारण है किन्तु व्यापार वाला नहीं है । और कपाल व्यापार वाला है, कारण कपाल दो का संयोग कपाल से उत्पन्न होकर घट को उत्पन्न करता है ।

इससे कपाल घट का व्यापार वाला कारण होने से कारण है और कपाल सयोग व्यापार रहित होने से कारण है । कारण नहीं है ।

प्रत्यक्ष प्रमा के भेद

प्रत्यक्षप्रमा के कारण नेत्रादि इन्द्रिय है । क्यों ? नेत्रादिक इन्द्रियो का अपने-अपने विषय से सबन्ध नहीं हो तो प्रत्यक्षप्रमा नहीं होता । इससे इन्द्रिय और विषय का सबन्ध इन्द्रिय से उत्पन्न होकर प्रत्यक्ष-प्रमा को उत्पन्न करता है । सो व्यापार है । सबन्धरूप व्यापार वाले प्रत्यक्ष प्रमा के असाधारण कारण इन्द्रिय है । इससे इन्द्रियो को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । न्यायमत में इन्द्रियजन्य यथार्थ ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमा कहते हैं । प्रत्यक्ष प्रमा के कारण षट् इन्द्रिय है । इससे प्रत्यक्ष प्रमा के षट् भेद हैं । श्रोत्र, त्वक्, नेत्र, रसन, घ्राण, मन ये षट् इन्द्रिय हैं । इनकी प्रमा भी कहिये ? श्रोत्रजन्य यथार्थ ज्ञान श्रोत्रज प्रमा है । त्वक् इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान त्वाच प्रमा है । नेत्र इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान चाक्षुष प्रमा है । रसन इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान रासन प्रमा है । घ्राण इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान घ्राणज प्रमा है । मन इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान मानस प्रमा है । न्यायमत में शुक्ति रजतादिक भ्रम भी इन्द्रिय जन्य है किन्तु केवल इन्द्रिय जन्य नहीं है, दोष सहित इन्द्रिय जन्य है । विसवादी है । विसवादी किसको कहते हैं ? भ्रम को । संवादी किसको कहते हैं ? यथार्थ को । यथार्थ किसको कहते हैं ? दोष जन्य न हो किन्तु इन्द्रिय अनुमानादि प्रमाण से वा और किसी कारण से हो उसको यथार्थ कहते हैं अथवा जिस ज्ञान के विषय का सप्तरदशा में बाध न हो उसको यथार्थ कहते हैं । इससे शुक्ति में रजत का ज्ञान चाक्षुष ज्ञान तो है, चाक्षुष प्रमा नहीं है । इसी प्रकार अन्य इन्द्रियो से भी जो भ्रम होता है सो भी प्रमा नहीं है । भ्रम प्रमा है ।

प्रत्यक्ष प्रमा का भेद श्रोत्रज प्रमा

श्रोत्रज प्रमा का सम्यक् वर्णन कीजिये ? श्रोत्र इन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है और शब्द में जो शब्दत्व जाति है उसका भी ज्ञान

होता है। वैसे ही शब्दत्व के व्याप्य कत्वादिको का और तारत्वादिको का ज्ञान होता है और शब्दाभाव का तथा शब्द में कत्वादिक, तारत्वादिक के अभाव का ज्ञान होता है। जिस विषय का श्रोत्र इन्द्रिय से ज्ञान होता है, उससे श्रोत्र इन्द्रिय का सबन्ध कहना चाहिये। इससे सबन्ध कहते हैं। न्यायमत में चार इन्द्रिय तो—वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी से क्रम से उत्पन्न होती है और श्रोत्र तथा मन दोनों नित्य हैं। श्रोत्र किसे कहते हैं? कर्णगोलक में स्थित आकाश को। जैसे वायु आदि से त्वक् आदि इन्द्रिय उत्पन्न होती है, वैसे ही आकाश से श्रोत्र उत्पन्न होता है। यह नैयायिक नहीं मानते हैं किन्तु कर्ण में जो आकाश है उसी को श्रोत्र कहते हैं और गुण का गुणी से समवाय सबन्ध कहते हैं। शब्द आकाश का गुण है, और आकाश गुणी है। इससे आकाश रूप श्रोत्र से शब्द का समवाय सबन्ध है। यद्यपि भेरी आदिक देश में जो आकाश है उसमें शब्द उत्पन्न होता है और कर्ण उपहित आकाश को श्रोत्र कहते हैं। इससे भेरी आदिक उपहित आकाश में शब्द का सबन्ध है, कर्ण उपहित आकाश में नहीं है। तथापि भेरी दड के सयोग से भेरी उपहित आकाश में शब्द उत्पन्न होता है। उसका कर्ण उपहित आकाश से सबन्ध नहीं है। इससे प्रत्यक्ष नहीं होता। परन्तु उम शब्द से और शब्द, दश दिशा उपहित आकाश में उत्पन्न होते हैं। उनसे और तृतीयक्षणा वृत्तिध्वस प्रतियोगी शब्द उत्पन्न होते हैं। किन्तु कर्ण उपहित आकाश में जो शब्द उत्पन्न होता है, उसी का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है और का नहीं होता। इससे श्रोत्रजन्य शब्द की प्रत्यक्षप्रमाफल है। श्रोत्र इन्द्रिय-करण है।

और त्वाच आदिक प्रत्यक्ष ज्ञान में तो सर्वत्र विषयो का इन्द्रियो से सबन्ध व्यापार है और श्रोत्रज प्रमा में विषय से इन्द्रिय का सबन्ध व्यापार नहीं बनता। क्यों? अन्य स्थानों में विषयो का इन्द्रियो से सयोग सबन्ध है और शब्द का श्रोत्र से समवाय सबन्ध है। न्यायमत में सयोग जन्य है, समवाय नित्य है। त्वक् आदि इन्द्रियो का घटादि से सयोग सबन्ध त्वक् आदि इन्द्रियो से उत्पन्न होता है और प्रमा को

उत्पन्न करता है। इससे व्यापार है। वैसे शब्द का श्रोत्र से समवाय सबन्ध श्रोत्र जन्य नहीं है। इससे व्यापार नहीं बन सकता। श्रोत्र मन का सयोग व्यापार है। सयोग दो के आश्रित होता है। जिनके आश्रित सयोग होता है, वे दोनों सयोग के उपादान कारण होते हैं। श्रोत्र मन के सयोग के उपादान कारण श्रोत्र मन दोनों हैं। इससे श्रोत्र मन का सयोग श्रोत्र जन्य है, और श्रोत्र जन्य ज्ञान का जनक है। इससे व्यापार है।

इसमे ऐसी शका होती है—श्रोत्र मन का सयोग श्रोत्र जन्य तो है परन्तु श्रोत्र जन्य प्रमा का जनक किस प्रकार है? समाधान — आत्म मन का सयोग तो सर्व ज्ञान का साधारण कारण है। इसमे ज्ञान की मामान्य सामग्री आत्म मन का सयोग है और प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान की विशेष सामग्री इन्द्रियादिक है। इससे श्रोत्र जन्य प्रत्यक्ष ज्ञान के पूर्व भी आत्म मन का सयोग होता है, वैसे ही मन का और श्रोत्र का सयोग होना है। मन का और श्रोत्र का सयोग हुये बिना श्रोत्रजन्य ज्ञान होता नहीं। क्यों? अनेक इन्द्रियो का अपने अपने विषयो से एक काल मे सबन्ध होने पर भी एक काल मे उन सब विषयो के ज्ञान इन्द्रियो से नहीं होते। क्यों नहीं होते? मन के सयोग वाले इन्द्रिय का विषय से सम्बन्ध हो तब ज्ञान होता है। मन से असयुक्त इन्द्रिय का अपने विषय के साथ सबन्ध होने पर भी ज्ञान नहीं होता। न्यायमत मे मन परम अणु माना है। इससे एक काल मे अनेक इन्द्रियो से मन का सयोग सभव नहीं होता। इससे अनेक विषयो का अनेक इन्द्रियो से एक काल मे ज्ञान नहीं होता। यदि इन्द्रिय मन का सयोग ज्ञान का हेतु नहीं हो तो एक काल मे अनेक इन्द्रियो का विषयो से सबन्ध होने से एक काल मे अनेक ज्ञान होने चाहिये। इस रीति से चक्षु आदि इन्द्रियो का मन से सयोग चाक्षुषादि ज्ञान का असाधारण कारण है। त्वाच ज्ञान मे त्वक् मन का सयोग कारण है और रासन ज्ञान मे रसना मन का सयोग कारण है। चाक्षुष ज्ञान मे नेत्र मन का सयोग कारण है। घ्राणज ज्ञान मे घ्राण मन का सयोग कारण है। श्रोत्रज ज्ञान मे श्रोत्र मन का सयोग

कारण है। इस रीति से श्रोत्र मन का सयोग श्रोत्र से उत्पन्न होकर श्रोत्रज ज्ञान का जनक है। इससे व्यापार है। आत्म मन का सयोग सभी ज्ञान में हेतु है। इससे पहले आत्म मन का सयोग होता है, उससे पीछे जो इन्द्रिय जन्य ज्ञान उत्पन्न होगा उस इन्द्रिय से आत्म संयुक्त मन का सयोग होता है, फिर मन संयुक्त इन्द्रिय का विषय से संबन्ध होता है, तब बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इन्द्रिय और विषय के संबन्ध बिना बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता।

विषय का इन्द्रिय से संबन्ध अनेक प्रकार का होता है। जहाँ शब्द का श्रोत्र से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, वहाँ केवल शब्द ही श्रोत्र जन्य ज्ञान का विषय नहीं है किन्तु शब्द के धर्म शब्दत्वादिक भी उस ज्ञान के विषय हैं। शब्द का तो श्रोत्र से समवाय संबन्ध है। और शब्द के धर्म जो शब्दत्वादिक उनसे श्रोत्र का समेत समवाय संबन्ध है। क्यों ? गुण गुणी के समान जाति का अपने आश्रय में समवाय संबन्ध होता है। इससे शब्दत्व जाति का शब्द में समवाय संबन्ध है। समवाय संबन्ध से जो रहे उसको समेत कहते हैं। श्रोत्र में समवाय से जो शब्द रहता है वह श्रोत्र समेत है। उस श्रोत्र समेत शब्द में शब्दत्व का समवाय होने से श्रोत्र का शब्दत्व से समेत-समवाय संबन्ध है। जब श्रोत्र में शब्द की प्रतीति नहीं हो तब शब्दाभाव का प्रत्यक्ष होता है, वहाँ शब्दाभाव का श्रोत्र से विशेषणता संबन्ध होता है। जिस अधिकरण में जिस पदार्थ का अभाव हो उस अधिकरण में उस पदार्थ के अभाव का विशेषणता संबन्ध कहा जाता है। कैसे ? जैसे वायु में रूप नहीं है। इससे वायु में रूपाभाव का विशेषणता संबन्ध है। जहाँ पृथ्वी में घट नहीं है वहाँ पृथ्वी में घटाभाव का विशेषणता संबन्ध है। इस रीति से शब्द शून्य श्रोत्र में शब्दाभाव का विशेषणता संबन्ध है। इससे श्रोत्र से शब्दाभाव का विशेषणता संबन्ध शब्दाभाव के प्रत्यक्ष ज्ञान का हेतु है। श्रोत्र से ककारादिक शब्दों का प्रत्यक्ष समवाय संबन्ध से होता है। ककारादिक में जो कत्वादिक जाति है उनका प्रत्यक्ष समवेत समवाय संबन्ध से होता है। श्रोत्र में शब्दाभाव का प्रत्यक्ष विशेषणता संबन्ध से होता

है। श्रोत्र समवेत ककार मे खत्वाभाव का प्रत्यक्ष होता है, वहा श्रोत्र का खत्वाभाव से समवेत विशेषणता सबन्ध है। क्यो ? श्रोत्र मे समवेत अर्थात् समवाय सबन्ध से ककार रहता है उसमे खत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध है। इससे आदि अभाव के प्रत्यक्ष मे श्रोत्र से अनेक सबन्ध है परन्तु विशेषणतापना सभी अभावो के सबन्ध मे है इसमे अभाव के प्रत्यक्ष मे श्रोत्र का एक विशेषणता सबन्ध ही है।

इस रीति से श्रोत्र जन्य प्रमा के हेतु तीन सबन्ध है। शब्द के ज्ञान का हेतु समवाय सबन्ध है। शब्द के धर्म शब्दत्व, कत्वादिको के ज्ञान का हेतु समवेत समवाय सबन्ध है और अभाव के श्रोत्र जन्य ज्ञान मे विशेषणता सबन्ध है। वह विशेषणता नाना प्रकार की है। शब्दाभाव के प्रत्यक्ष मे शुद्ध विशेषणता सबन्ध है। ककार मे खत्वाभाव के प्रत्यक्ष मे समवेत विशेषणता है। ककार वृत्ति खत्वाभाव मे गत्वाभाव का श्रोत्रज प्रत्यक्ष होता है वहा समवेत विशेषण विशेषणता सबन्ध है। क्यो ? श्रोत्र समवेत ककार रूप शब्द है, उसमे खत्वाभाव विशेषणता सबन्ध से रहता है इससे विशेषण कहते है। उस खत्वाभाव मे गत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से विशेषणता सबन्ध के अनन्त भेद है तो भी विशेषणतापना सर्वत्र है। इससे विशेषणता एक ही कहा जाता है। शब्द के कितने भेद है ? दो है। एक तो भेरी आदिक देश मे ध्वनिरूप शब्द होता है। दूसरा कठादिक देश मे वायु के संयोग से वर्णरूप शब्द होता है। श्रोत्र इन्द्रिय से दोनो प्रकार के शब्द का प्रत्यक्ष होता है। वर्णरूप शब्द मे जो कत्वादिक जाति हैं, उनका जैसे समवेत समवाय सबन्ध से प्रत्यक्ष होता है, वैसे ध्वनि रूप शब्द मे जो तारत्व मदत्वादिक धर्म है, उनका भी श्रोत्र से प्रत्यक्ष होता है किन्तु कत्वादिक वर्णों के धर्म जाति रूप हैं इससे कत्वादिको का ककारादिरूप शब्द से समवाय सबन्ध है और ध्वनि रूप शब्द के तारत्वादिक धर्म जाति रूप नहीं है, न्यायमत मे उपाधि रूप है इससे तारत्वादिको का ध्वनि रूप शब्द मे समवाय सबन्ध नहीं है, स्वरूप सम्बन्ध है। क्यो ? न्यायमत मे जाति रूप धर्म का, गुण का, और क्रिया का अपने आश्रय मे समवाय सम्बन्ध कहते है।

जाति, गुण, क्रिया से भिन्न धर्म को उपाधि कहते हैं। उपाधि और अभाव का अपने आश्रय में जो सम्बन्ध होता है, उसको स्वरूप सम्बन्ध कहते हैं। स्वरूप को ही विशेषणता कहते हैं।

इससे जाति से भिन्न जो तारत्वादिक धर्म, उनका ध्वनि रूप शब्द से सम्बन्ध है। श्रोत्र में समवेत जो ध्वनि, उसमें तारत्व मदत्व का विशेषणता होने से श्रोत्र का और तारत्व मदत्व का श्रोत्र समवेत विशेषणता सम्बन्ध है। इस रीति से श्रोत्र इन्द्रिय श्रोत्र प्रत्यक्ष प्रमा का करण है। श्रोत्र मन का सयोग व्यापार है। शब्दादिको का प्रत्यक्ष प्रमा रूप ज्ञान फल है।

प्रत्यक्ष प्रमा का भेद त्वाच प्रमा

त्वाच प्रमा भी कहिये ? त्वक् इन्द्रिय से स्पर्श का ज्ञान होता है और स्पर्श के आश्रय का ज्ञान होता है। स्पर्श के आश्रित जो स्पर्शत्व जाति उसका और स्पर्शभाव का भी त्वक् इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। क्यों ? जिस इन्द्रिय से जिस पदार्थ का ज्ञान होता है, उस पदार्थ के अभाव का और उस पदार्थ की जाति का भी उसी इन्द्रिय से ज्ञान होता है। पृथ्वी, जल, तेज इन तीन द्रव्यों का त्वक् इन्द्रिय से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, वायु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। क्यों ? प्रत्यक्ष योग्य रूप और प्रत्यक्ष योग्य स्पर्श दोनों जिस द्रव्य में होते हैं उस द्रव्य का त्वाच प्रत्यक्ष होता है। वायु में स्पर्श तो है रूप नहीं है। इससे वायु का त्वाच प्रत्यक्ष नहीं होता। वायु के स्पर्श का त्वक् इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। स्पर्श के प्रत्यक्ष से वायु का अनुमिति ज्ञान होता है।

मीमांसा के मत में वायु का त्वाच प्रत्यक्ष होता है। उसका यह अभिप्राय है — प्रत्यक्ष योग्य स्पर्श जिस द्रव्य में हो उस द्रव्य का त्वाच प्रत्यक्ष होता है। त्वक् इन्द्रिय जन्य द्रव्य के प्रत्यक्ष में रूप की अपेक्षा नहीं, केवल स्पर्श की अपेक्षा है। जैसे द्रव्य के चाक्षुष

प्रत्यक्ष में उद्भूत रूप की अपेक्षा है स्पर्श की नहीं। क्यों ? यदि द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में उद्भूत स्पर्श की अपेक्षा हो तो दीप की तथा चंद्र की प्रभा में उद्भूत स्पर्श नहीं है। इससे उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये और होता है। और त्रणुक में स्पर्श तो है उद्भूत स्पर्श नहीं है। इससे त्वाच प्रत्यक्ष नहीं होता, केवल चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इससे केवल उद्भूत रूप वाले द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही केवल उद्भूत स्पर्श वाले द्रव्य का त्वाच प्रत्यक्ष होता है। वायु में रूप तो नहीं है, उद्भूत स्पर्श है। इससे वायु का चाक्षुष प्रत्यक्ष तो नहीं होता है, त्वाच प्रत्यक्ष होता है और सब को ऐसा अनुभव होता है — वायु का मेरे को त्वचा से प्रत्यक्ष होता है। इससे वायु का भी त्वक् इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है।

परन्तु न्याय सिद्धान्त में वायु प्रत्यक्ष नहीं है। पृथ्वी, जल और तेज में भी जहाँ उद्भूत रूप और उद्भूत स्पर्श है, उसका त्वाच प्रत्यक्ष होता है अन्य का नहीं। उद्भूत किसको कहते हैं।—प्रत्यक्ष योग्य जो रूप और स्पर्श उसको उद्भूत कहते हैं। कैसे ? जैसे घ्राण, रसन, नेत्र में रूप और स्पर्श दोनों है, परन्तु उद्भूत नहीं। इससे पृथ्वी, जल, तेज रूप होने पर भी उन इन्द्रियों का त्वाच प्रत्यक्ष और चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। और झरोखे में जो परम सूक्ष्म रज प्रतीत होती है, सो त्रणुक रूप पृथ्वी है, उसमें उद्भूत रूप है। इससे त्रणुक का चाक्षुष प्रत्यक्ष तो होता है किन्तु उद्भूत स्पर्श के अभाव से त्वाच प्रत्यक्ष नहीं होता। त्रणुक में स्पर्श भी है परन्तु वह स्पर्श उद्भूत नहीं है। वायु में उद्भूत स्पर्श तो है रूप नहीं है। इससे वायु का त्वाच प्रत्यक्ष तथा चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। इससे यह सिद्ध हुआ — द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में उद्भूत रूप हेतु है और द्रव्य के त्वाच प्रत्यक्ष में उद्भूत रूप और स्पर्श दोनों हेतु है। जिस द्रव्य में उद्भूत रूप और उद्भूत स्पर्श हो उसका ही त्वाच प्रत्यक्ष होता है। जिस द्रव्य का त्वाच प्रत्यक्ष होता है, उस द्रव्य की प्रत्यक्ष योग्य जाति का भी त्वाच प्रत्यक्ष होता है।

कैसे ? जैसे घट का त्वाच प्रत्यक्ष होता है । वहा घट मे प्रत्यक्ष योग्य जाति घटत्व है, उसका भी त्वाच प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही द्रव्य मे जो स्पर्श, सख्या, परिमाण, सयोग, विभागादिक योग्य गुण हो उनका और स्पर्शादिको मे स्पर्शत्वादिक जाति उनका भी त्वाच प्रत्यक्ष होता है । कोमल द्रव्य मे कठिन स्पर्श का अभाव है, शीतल जल मे उष्ण स्पर्श का अभाव है, उसका भी त्वाच प्रत्यक्ष होता है, वहाँ घट आदिक द्रव्य से इन्द्रिय का सयोग सबन्ध है । सयोग क्रिया-जन्य होता है और दो द्रव्य का होता है । त्वक् इन्द्रिय वायु के परमाणु जन्य है, इससे वायु रूप द्रव्य है । घट भी पृथ्वी रूप द्रव्य है । कही तो त्वक् इन्द्रिय का गोलक जो शरीर उसकी क्रिया से त्वक् घट का सयोग होता है और कही घट की क्रिया से त्वक् घट का सयोग होता है । कही दोनो की क्रिया से सयोग होता है । नेत्र मे तो गोलक को छोड के केवल इन्द्रिय मे क्रिया होती है । त्वक् इन्द्रिय मे गोलक को छोड कर स्वतत्र मे क्रिया कभी नही होती । इससे त्वक् इन्द्रिय का गोलक शरीर उसकी क्रिया से वा घटादिक विषय की क्रिया से त्वक् का घटादिक द्रव्य से सयोग हो तब त्वाच ज्ञान होता है । वहा त्वाच प्रत्यक्ष प्रमाफल है । त्वक् इन्द्रिय करण है । त्वक् इन्द्रिय का घट से सयोग व्यापार है । क्यों ? त्वक् और घट के सयोग के उपादान कारण घट, त्वक् दोनो है । इससे त्वक् इन्द्रिय जन्य वह सयोग है और त्वक् इन्द्रिय का कार्य त्वाच प्रमा उसका जनक है । इस कारण से त्वक् का घट से सयोग व्यापार है । जहा त्वक् से घट की घटत्व जाति का और स्पर्शादिक गुणो का त्वाच प्रत्यक्ष हो वहा त्वक् इन्द्रिय करण है और त्वाच प्रत्यक्ष प्रमा फल है और सयुक्त समवाय सबन्ध व्यापार है । क्यों ? त्वक् इन्द्रिय से सयुक्त अर्थात् सयोगवाला जो घट है उसमे घटत्व जाति का और स्पर्शादिक गुणो का समवाय है । घटादिको के स्पर्शादिक गुणो मे जो स्पर्शत्वादिक जाति है, उनकी त्वाच प्रत्यक्ष प्रमा हो, वहा त्वक् इन्द्रिय करण है, स्पर्शत्वादिको की प्रत्यक्ष प्रमा फल है । सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध है, सो व्यापार है ।

क्यो ? त्वक् इन्द्रिय से सयुक्त जो घट, उसमे समवेत अर्थात् समवाय सबन्ध से रहने वाले स्पर्शादिक, उनमे स्पर्शत्वादिक जाति का समवाय है। सयुक्त समवाय और सयुक्त-समवेत-समवाय इन दोनों सबन्धो मे समवाय भाग तो यद्यपि नित्य है, इन्द्रिय जन्य नहीं है। तथापि सयोग वाले को सयुक्त कहते हैं। सो सयोग जन्य है। इससे त्वक् इन्द्रिय का सयोग त्वक् जन्य होने से त्वक् सयुक्त समवाय और त्वक् सयुक्त-समवेत-समवाय त्वक् इन्द्रिय जन्य है और त्वक् इन्द्रिय जन्य त्वाच प्रमा का जनक है। इससे व्यापार है। जहा पुष्पादिक कोमल द्रव्य मे कठिन स्पर्श के अभाव का और शीतल जल मे उष्ण स्पर्श के अभाव का त्वाच प्रत्यक्ष हो वहा त्वक् इन्द्रिय करण है। अभाव को त्वाच प्रमा फल है और इन्द्रिय से अभाव का त्वक् सयुक्त विशेषणता सबन्ध है, सो व्यापार है। क्यो ? त्वक् इन्द्रिय का पुष्पादिक द्रव्य से सयोग है, इससे त्वक् सयुक्त कोमल द्रव्य मे कठिन स्पर्शाभाव का विशेषणता सबन्ध है। वैसे ही त्वक् सयुक्त शीतल जल मे उष्ण स्पर्शाभाव का विशेषणता सबन्ध है। जहा घट स्पर्श मे रूपत्व के अभाव का त्वाच प्रत्यक्ष हो, वहा सयुक्त घट मे समवेत जो स्पर्श उसमे रूपत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध होने से त्वक् सयुक्त समवेत विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से त्वाच प्रत्यक्ष मे चार सबन्ध हेतु है। त्वक् सयोग, त्वक् सयुक्त समवाय, त्वक् सयुक्त समवेत समवाय, और त्वक् सबद्ध विशेषणता। त्वक् सबद्ध किसको कहते हैं ? त्वक् से सबन्ध वाले को। जहा कोमल द्रव्य मे कठिन स्पर्शाभाव है वहा त्वक् के सयोग सबन्ध वाला कोमल द्रव्य है, उस त्वक् सबन्ध कोमल द्रव्य मे कठिन स्पर्शाभाव का विशेषणता सबन्ध स्पष्ट ही है। जहा घट स्पर्श मे रूपत्वाभाव का प्रत्यक्ष हो, वहा त्वक् का स्पर्श से सयुक्त समवाय सबन्ध है। त्वक् से सयुक्त समवाय सबन्ध वाला होने से त्वक् सबद्ध स्पर्श है, उसमे रूपत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से त्वाच प्रमा के हेतु सयोगादिक चार सबद्ध है।

प्रत्यक्ष प्रमा का भेद चाक्षुष प्रमा

चाक्षुष प्रमा का सम्यक् वर्णन करिये ? चाक्षुष प्रमा के हेतु भी नेत्र सयोग, नेत्र सयुक्त समवाय, नेत्र सयुक्त समवेत समवाय, नेत्र सबद्ध विशेषणता, ये चार सम्बन्ध हैं, सोई व्यापार है। जहां नेत्र से घटादि द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो, वहां नेत्र की क्रिया से द्रव्य के साथ सयोग सबध है, सो सयोग नेत्र जन्य है और नेत्र जन्य चाक्षुष प्रमा का जनक है। इससे व्यापार है। जहां नेत्र द्रव्य की घटत्वादिक जाति का और रूप सख्यादिक गुणों का प्रत्यक्ष हो, वहां नेत्र सयुक्त द्रव्य में घटत्वादिक जाति का और रूपादिक गुणों का समवाय सबध है। इससे द्रव्य की जाति और गुणों के चाक्षुष प्रत्यक्ष में नेत्र सयुक्त समवाय सबध है। जहां गुण में रहने वाली जाति का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो, वहां रूपत्वादिक जाति से नेत्र का सयुक्त समवेत समवाय सबध है। क्यों ? नेत्र से सयुक्त घटादिकों में समवेत जो रूपादिक उनमें रूपत्वादिकों का समवाय है। यद्यपि नेत्र से सयोग सभी द्रव्यों का संभव है तथापि उद्भूत रूपवाले द्रव्य से नेत्र का सयोग चाक्षुष प्रत्यक्ष का हेतु है, अन्य द्रव्य से नेत्र का सयोग चाक्षुष प्रत्यक्ष का हेतु नहीं है। पृथ्वी, जल, तेज, ये तीन द्रव्य रूपवाले हैं। और नहीं। इससे पृथ्वी, जल, तेज का ही चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इनमें भी जहाँ उद्भूत रूप हो उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। जिसमें अनुद्भूत रूप हो उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता।

कैसे ? जैसे घ्राण, रसन, नेत्र, ये तीन इन्द्रिय क्रम से पृथ्वी, जल तेज रूप हैं। और तीनों में रूप है किन्तु इनका रूप अनुद्भूत है, उद्भूत नहीं है। इससे उनका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। इससे यह सिद्ध हुआ — उद्भूत रूप वाले पृथ्वी, जल, तेज ही चाक्षुष प्रत्यक्ष के विषय हैं। उनमें कोई गुण चाक्षुष प्रत्यक्ष योग्य है और कोई चाक्षुष प्रत्यक्ष योग्य नहीं है। जैसे पृथ्वी में, रूप रस, गंध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुस्त्व, द्रव्यत्व, सस्कार, ये चतुर्दश गुण हैं। इनमें गंध को छोड़कर

स्नेह को मिलावें तो चतुर्दश जल के है। इनमें रस, गंध, गुरुत्व, स्नेह को छोड़कर एकादश तेज के है। इनमें रूप, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रव्यत्व, इनने गुण चाक्षुष प्रत्यक्ष योग्य है, और नहीं। इससे नेत्र सयुक्त समवाय रूप सबन्ध तो सब गुणों से है किन्तु नेत्र के प्रत्यक्ष योग्य सब नहीं है। जितने नेत्र के प्रत्यक्ष योग्य है, उतने गुणों का ही नेत्र सयुक्त समवाय सबन्ध से प्रत्यक्ष होता है। स्पर्श में त्वक् इन्द्रिय की योग्यता है, नेत्र की नहीं। रूप में नेत्र की योग्यता है त्वक् की नहीं। सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रव्यत्व, में त्वक् और नेत्र दोनों की योग्यता है। इसमें त्वक् सयुक्त समवाय और नेत्र सयुक्त समवाय दोनों सबन्ध सख्यादिकों के त्वाच प्रत्यक्ष और चाक्षुष प्रत्यक्ष के हेतु है। रस में केवल रसन की योग्यता है, अन्य इन्द्रिय की नहीं। गंध में घ्राण की योग्यता है, अन्य की नहीं। जिस इन्द्रिय की योग्यता जिस गुण में है, उस इन्द्रिय से उस गुण का प्रत्यक्ष होता है। अन्य के साथ इन्द्रिय का सबन्ध होने पर भी प्रत्यक्ष नहीं होता। वैसे घटादिकों में जो रूपादिक चाक्षुष ज्ञान के विषय है, उनकी रूपत्वादिक जाति का नेत्र सयुक्त समवेत समवाय से चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है और जो रसादिक चाक्षुष ज्ञान के विषय नहीं है, उनमें रसत्वादिक जाति से नेत्र का सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध है तो भी चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता।

इससे यह सिद्ध हुआ कि उद्भूत रूप वाले द्रव्य का नेत्र के सयोग से चाक्षुष ज्ञान होता है। उद्भूत रूप वाले द्रव्य की नेत्र प्रत्यक्ष योग्य जाति का और नेत्र प्रत्यक्ष योग्य गुण का सयुक्त समवाय सबन्ध से चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। वैसे ही नेत्र प्रत्यक्ष योग्य गुण की रूपत्वादिक जाति का नेत्र सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध से चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। वैसे ही अभाव का नेत्र सबन्ध से चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। जहां भूतल में घटाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो, वहां भूतल में नेत्र का सयोग सबन्ध है। इससे नेत्र सबद्ध भूतल में घटाभाव का विशेषणता सबन्ध है। वैसे ही नील घट में पीत रूप के अभाव का

चाक्षुष प्रत्यक्ष हो, वहा नेत्र से सयोग होने से नेत्र सबद्ध नीलघट मे पीत रूपाभाव का विशेषणता सबन्ध है। घट के नीलरूप मे पीतत्व जाति के अभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, वहा नेत्र से सयुक्त समवाय सबन्ध वाला नीलरूप है। इससे नेत्र सबद्ध जो नीलरूप उसमे पीतत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध होने से नेत्र सबद्ध विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से नेत्र सयोग, नेत्र सयुक्त समवाय, नेत्र सयुक्त समवेत समवाय, नेत्र सबद्ध विशेषणता, ये चार सबन्ध चाक्षुष प्रमा के हेतु है, सो तो व्यापार है और नेत्र करण है, चाक्षुष प्रमा फल है।

प्रत्यक्ष प्रमा का भेद रासन प्रमा

रासन प्रमा भी बताइये ? जैसे त्वक् और नेत्र से द्रव्य का प्रत्यक्ष होना है, वैसे रसन इन्द्रिय से द्रव्य का तो प्रत्यक्ष नहीं होता किन्तु रस का और रसत्व मधुरत्वादिक रस की जाति तथा रसाभाव का, मधुरादि रस मे अम्लत्वादिक जाति के अभाव का रासन प्रत्यक्ष होता है। इससे रासन प्रत्यक्ष के हेतु रसन इन्द्रिय से विषयो के तीन सबन्ध है। रसन सयुक्त समवाय, रसन सयुक्त समवेत समवाय, रसन सबन्ध विशेषणता। जहा फल के मधुर रस का रसन इन्द्रिय से रासन प्रत्यक्ष हो, वहा फल और रसन का सयोग सबन्ध है। इससे रसन सयुक्त फल है उसमे रस गुण का समवाय होने से रस के रासन प्रत्यक्ष मे सयुक्त समवाय सबन्ध है, सो व्यापार है। क्यों ? सयुक्त समवाय सबन्ध मे जो समवाय अश है, सो नित्य है। रसन जन्य नहीं है, परन्तु सयोग अश रसन जन्य है और रसन इन्द्रिय जन्य जो रस का रासन साक्षात्कार, उसका जनक है, इससे व्यापार है। उस व्यापार वाले रासन प्रत्यक्ष का असाधारण कारण रसन इन्द्रिय है। अतः करण होने से प्रमाण है और रासन प्रमा फल है।

रस मे रसत्व जाति का और मधुरत्व, अम्लत्व, लवणत्व, कटुत्व, कषायत्व, तिक्तत्व रूप षट् धर्मों का रसन इन्द्रिय से रासन साक्षात्कार होता है, वहा रसन से फलादिक द्रव्य का सयोग है। उस द्रव्य मे रस

समवेत होता है। इससे रसन सयुक्त जो द्रव्य उसमें समवेत अर्थात् समवाय सबध से रहने वाला रस है, उसमें रसत्व का और रसत्व के व्याप्य जो मधुरादिक उनका समवाय होने से रसन सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध है। फल के मधुर रस में अम्लत्वाभाव का रसन प्रत्यक्ष होता है, वही रसन इन्द्रिय का अम्लत्वाभाव से स्वसबद्ध विशेषणता सबन्ध है। क्यो ? सयुक्त समवाय सबन्ध से रसन सबद्ध मधुर रस है, उसमें अम्लत्वाभाव का विशेषणता सबन्ध है इससे रसन इन्द्रिय का अम्लत्वाभाव से सयुक्त समवेत विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से रसना इन्द्रिय जन्य रामन प्रत्यक्ष के हेतु तीन सबध है।

प्रत्यक्ष प्रमा का भेद घ्राणज प्रमा

घ्राणज प्रमा का भी निरूपण करिये ? घ्राणज प्रत्यक्ष प्रमा हो, वही भी घ्राण के विषयो से तीन सबन्ध हेतु है। घ्राण सयुक्त समवाय, घ्राण सयुक्त समवेत समवाय, घ्राण सबद्ध विशेषणता। घ्राण इन्द्रिय से द्रव्य का तो प्रत्यक्ष नहीं होता किन्तु गन्धगुण का प्रत्यक्ष होता है। यदि द्रव्य का प्रत्यक्ष होता तो घ्राण का सयोग सबन्ध प्रत्यक्ष में कारण होता। द्रव्य का प्रत्यक्ष घ्राण से नहीं होता। इससे घ्राण सयोग प्रत्यक्ष का हेतु नहीं है और गन्ध का घ्राण से साक्षात्सबन्ध है नहीं। किन्तु पुष्पादिको में गन्ध का समवाय सबन्ध है और घ्राण के साथ पुष्पादिको का सयोग सबन्ध है। इससे घ्राण सयुक्त समवाय सबन्ध से गन्ध का घ्राणज प्रत्यक्ष होता है। अन्य गुण घ्राण से प्रत्यक्ष नहीं होता।

गन्ध में गन्धत्व जाति का और गन्धत्व के व्याप्य, सुगन्धत्व, दुर्गन्धत्व उनका भी घ्राणज प्रत्यक्ष होता है और गन्धाभाव का भी घ्राणज प्रत्यक्ष होता है। क्यो ? जिस इन्द्रिय से जिस पदार्थ का ज्ञान होता है, उसकी जाति का और उसके अभाव का भी उसी इन्द्रिय से ज्ञान होता है। जहाँ गन्धत्व का और सुगन्धत्व, दुर्गन्धत्व का प्रत्यक्ष हो, वही घ्राण सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध घ्राणज प्रत्यक्ष का हेतु है। क्यो ? घ्राण सयुक्त जो पुष्पादिक, उनमें समवेत गन्ध है, उसमें समवाय गन्धत्वादिको

का है। पुष्प के सुगंध में दुर्गंधत्व के अभाव का घ्राणज प्रत्यक्ष होता है, वहाँ घ्राण का दुर्गंधत्वाभाव से स्वसंबद्ध विशेषणता संबन्ध है। क्यों ? संयुक्त समवाय संबन्ध से घ्राण संबद्ध सुगंध है, उसमें दुर्गंधाभाव का विशेषणता संबन्ध है। जहाँ पुष्पादि दूर हो और गंध का प्रत्यक्ष हो, वहाँ यद्यपि पुष्प में क्रिया नहीं दीखती है, इससे पुष्पादिको का घ्राण से संयोग के अभाव से घ्राण संयुक्त समवाय संबन्ध संभव नहीं है, तथापि गंध तो गुण है। इससे केवल गंध में क्रिया नहीं होती किन्तु गंध के आश्रय पुष्पादिको के सूक्ष्म अवयव होते हैं, उनमें क्रिया होकर घ्राण से संयोग होता है। इससे घ्राण संयुक्त जो पुष्पादिको के अवयव उनमें गंध का समवाय होने से, संयुक्त समवाय संबन्ध ही गंध के घ्राणज प्रत्यक्ष का हेतु है। इस रीति से घ्राणज प्रत्यक्ष प्रमा के हेतु तीन संबन्ध हैं, सो व्यापार है। घ्राण इन्द्रिय करण है, घ्राणज प्रत्यक्ष प्रमा फल है। इस प्रकार से श्रोत्रादिक पंच इन्द्रियो से बाह्य पदार्थों का ज्ञान होता है।

मानस प्रत्यक्ष प्रमा

मानस प्रत्यक्ष की रीति भी सुनाइये ? आत्मा और आत्मा के सुखादि धर्म तथा आत्मत्व जाति और सुखत्वादिक जाति इनका प्रत्यक्ष श्रोत्रादिको से नहीं होता किन्तु आत्मादिक जो आंतर पदार्थ, उनके प्रत्यक्ष का हेतु मन इन्द्रिय है। आत्मा और उसके सुखादिक धर्मों से भिन्न को बाह्य कहते हैं। आत्मा और उसके धर्मों को आंतर कहते हैं। जैसे बाह्य प्रत्यक्ष प्रमा के करण श्रोत्रादिक इन्द्रिय हैं, वैसे आंतर आत्मादिक की प्रत्यक्ष प्रमा का करण मन है। इससे मन भी प्रत्यक्ष प्रमाण है और इन्द्रिय है। मन में क्रिया होकर आत्मा से संयोग होता है तब आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है। वहाँ आत्मा का मानस प्रत्यक्ष रूप प्रमा तो फल है और आत्म मन का संयोग व्यापार है। क्यों ? आत्म मन का संयोग मन जन्य है और मन जन्य आत्मा की प्रत्यक्ष प्रमा का जनक है। इससे व्यापार है। उस संयोग रूप व्यापार वाला मन आत्मा की प्रत्यक्ष प्रमा का

असाधारण कारण है, सो प्रमाण है। ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख, दुःख, द्वेष, ये आत्मा के गुण हैं। इनके साक्षात्कार का हेतु भी मन प्रमाण है। वहा मन के साथ ज्ञानादिको का साक्षात् सबन्ध तो नहीं है किन्तु परपरा सबन्ध है। परपरा सबन्ध किसको कहते हैं ? अपने सबन्धी के सबन्ध को परपरा सबन्ध कहते हैं। ज्ञानादिको का आत्मा से समवाय सबन्ध है। इससे ज्ञानादिको का सबन्धी आत्मा है, उससे मन का सयोग होने से परपरा सबन्ध मन से ज्ञानादिको का है। सो ज्ञानादिको का मन से स्वसमवायि सयोग सबन्ध है। स्व अर्थात् ज्ञानादिक उनका समवायि अर्थात् समवाय वाला जो आत्मा उसका मन से सयोग है, वैसे ही मन का ज्ञानादिको से भी परपरा सबन्ध है, सो मन सयुक्त समवाय है। मन से सयुक्त अर्थात् सयोग वाला आत्मा उसमे ज्ञानादिको का समवाय सबन्ध है। और ज्ञानत्व, इच्छात्व, प्रयत्नत्व, सुखत्व, दुःखत्व, द्वेषत्व का मन से प्रत्यक्ष होता है। वहा मन से ज्ञानत्वादिको का स्वाश्रय समवायि सयोग सबन्ध है। स्व अर्थात् ज्ञानत्वादिक उनके आश्रय ज्ञानादिक उनका समवायी आत्मा उसका मन से सयोग है। मन का ज्ञानत्वादिको से मन सयुक्त समवेत समवाय सबन्ध है। क्यों ? मन सयुक्त आत्मा मे समवेत ज्ञानादिक, उनमे ज्ञानत्वादिको का समवाय सम्बन्ध है। जहा आत्मा मे सुखाभाव और दुःखाभाव का प्रत्यक्ष हो, वहा मन. सम्बद्ध विशेषणता सम्बन्ध है। क्यों ? मन से सम्बद्ध अर्थात् सयोग सम्बन्ध वाला आत्मा, उसमे सुखाभाव और दुःखाभाव का विशेषणता सम्बन्ध है। सुख मे दुःखत्वभाव का प्रत्यक्ष होता है, वहा मन.सयुक्त समवाय सम्बन्ध से मन. सबद्ध अर्थात् सम्बन्ध वाला सुख उसमे दुःखत्वाभाव का विशेषणता सम्बन्ध है।

क्यों ? मन से सयुक्त अर्थात् सयोग वाला आत्मा उसमे सुखादिक गुणो का समवाय सम्बन्ध है। और अभाव का विशेषणता सम्बन्ध ही होता है। इस रीति से अभाव के मानस प्रत्यक्ष का हेतु मन. सम्बद्ध विशेषणता सबन्ध एक ही है। जहा आत्मा मे सुखाभावादिको का प्रत्यक्ष हो, वहा सयोग सम्बन्ध से मन. सबद्ध आत्मा उसमे

सुखाभावादिको का विशेषणता सबन्ध है और सुखादिको मे दुःखत्वाभावादिको का प्रत्यक्ष हो, वहा सयुक्त समवाय सबन्ध से मन' सबद्ध अर्थात् मन के सम्बन्ध वाले सुखादिक है। कही साक्षात् सबन्ध से मन सबद्ध मे, कही परपरा सम्बन्ध से मन' सबद्ध मे अभाव का विशेषणता सबन्ध है। इस रीति से मानस प्रत्यक्ष के हेतु चार सबन्ध है। मन सयोग, मन सयुक्त समवाय, मन सयुक्त समवेत समवाय, मन' सबद्ध विशेषणता। मानस प्रत्यक्ष के हेतु चारो सबन्ध व्यापार हैं। सबन्ध रूप व्यापार वाला असाधारण कारण मन करण है। इससे प्रमाण है। आत्म सुखादिको का मानस साक्षात्कार रूप प्रमां फल है। जैसे आत्म गुण सुखादिको के प्रत्यक्ष का हेतु सयुक्त समवाय संबन्ध है, वैसे धर्म, अधर्म, सस्कारादिक भी आत्मा के गुण है। इससे उनसे मन का सयुक्त समवाय सबन्ध तो है, परन्तु धर्मादिक गुण प्रत्यक्ष योग्य नहीं है। इससे धर्मादिकों का मानस प्रत्यक्ष नहीं होता। प्रत्यक्ष योग्यता जिसमे नहीं उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। जहा आश्रय का प्रत्यक्ष हो, वहा सयोग का प्रत्यक्ष होता है। कैसे ? जैसे दो अगुली सयोग के आश्रय है। दो अगुली का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो, तब सयोग का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है और अगुली का त्वाच प्रत्यक्ष होता है, तब अगुली के सयोग के सयोग का त्वाच प्रत्यक्ष होता है।

वैसे ही आत्म मन के सयोग से आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है वहा सयोग का आश्रय आत्मा है। इससे सयोग का भी मानस प्रत्यक्ष होना चाहिये। तथापि सयोग के आश्रय दो होते है। जहा दोनो का प्रत्यक्ष हो, वहा सयोग का प्रत्यक्ष होता है। जहा एक का प्रत्यक्ष हो, एक का नहीं हो वहा सयोग का प्रत्यक्ष नहीं होता। कैसे ? जैसे दो घट का प्रत्यक्ष होता है। इससे उनके सयोग का भी प्रत्यक्ष होता है। और घट की क्रिया से घट और आकाश का संयोग होता है, वहां सयोग के आश्रय घट और आकाश है, उनमे घट तो प्रत्यक्ष है, आकाश प्रत्यक्ष नहीं है। इससे उनका संयोग भी प्रत्यक्ष नहीं है। इस रीति से

आत्म मन के सयोग के आश्रय आत्मा और मन है। उनमें आत्म का तो मानस प्रत्यक्ष होता है। मन का नहीं होता। इससे आत्म मन के सयोग का मानस प्रत्यक्ष नहीं होता। आत्मा और ज्ञान सुखादिको का मानस प्रत्यक्ष होता है। वही ज्ञान सुखादिको को छोड़कर केवल आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता और आत्मा को छोड़कर केवल ज्ञान सुखादिको का भी प्रत्यक्ष नहीं होता। किन्तु ज्ञान, इच्छा, कृति, सुख दुःख, द्वेष इन गुणों में किसी एक गुण का और आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है। मैं जानता हूँ, इच्छावाला हूँ, प्रयत्नवाला हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ, द्वेषवाला हूँ। इस रीति से किसी गुण को विषय करता हुआ आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है। इस रीति से इन्द्रिय जन्य प्रत्यक्ष प्रमा के हेतु इन्द्रिय के सबन्ध है, सो व्यापार है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण है। इन्द्रिय जन्य साक्षात्कार प्रत्यक्ष प्रमा फल है। यह न्यायशास्त्र का सिद्धान्त है।

प्रत्यक्ष प्रमा के करण का विचार

और गौरीकांत भट्टाचार्य ने यह लिखा है। प्रत्यक्षप्रमा का इन्द्रिय करण नहीं है। किन्तु जो इन्द्रिय के सबध कहे हैं, सो करण है और इन्द्रिय कारण है, करण नहीं है। उसका यह अभिप्राय है—व्यापार वाले कारण को करण नहीं कहते हैं। किन्तु जिसके होने से कार्य में विलम्ब नहीं हो, अव्यवहित उत्तरक्षण में कार्य हो, ऐसे कारण को करण कहते हैं। इन्द्रिय का सबध होने पर प्रत्यक्ष प्रमा रूप कार्य में विलम्ब नहीं होता है। किन्तु इन्द्रिय सबध से अव्यवहित उत्तरक्षण में प्रत्यक्ष प्रमारूप कार्य अवश्य होता है इससे इन्द्रिय का सबध ही करण होने से प्रत्यक्ष प्रमाण है, इन्द्रिय नहीं है। इस मत में घट का करण कपाल नहीं है, किन्तु कपाल का सयोग करण है। और कपाल कारण तो घट का है, करण नहीं है। वैसे पट के कारण तन्तु नहीं है, किन्तु तन्तु सयोग है। पट के कारण तो तन्तु है, करण नहीं है। इस रीति से प्रथम पक्ष में जो व्यापाररूप कारण माने हैं, सो इस पक्ष में करण है और जो करण माने हैं, सो केवल कारण है।

ज्ञान के आश्रय का कथन

प्रत्यक्ष ज्ञान का आश्रय आत्मा है, सो कर्ता है। उसी को प्रमाता और ज्ञाता कहते हैं। प्रमा ज्ञान के कर्ता को प्रमाता कहते हैं। ज्ञान के कर्ता को ज्ञाता कहते हैं। सो ज्ञान भ्रम हो वा प्रमा हो, न्याय सिद्धान्त में जैसे प्रमाज्ञान इन्द्रिय जन्य है, वैसे भ्रम ज्ञान भी इन्द्रिय जन्य है। परन्तु भ्रम ज्ञान का कारण जो इन्द्रिय, उसे भ्रमज्ञान का कारण तो कहते हैं, प्रमाण नहीं कहते। क्यों ? प्रमा के असाधारण कारण को प्रमाण कहते हैं।

न्यायमत के अनुसार भ्रमज्ञान की रीति

भ्रम ज्ञान का विचार भी प्रकट करके समझाने की कृपा करें ? जहा भ्रम हो, वहा न्यायमत में यह रीति है, दोष सहित नेत्र का सयोग रज्जु से जब होता है तब रज्जुत्व धर्म से नेत्र का सयुक्त समवाय सबध तो है, परन्तु दोष के बल से रज्जुत्व नहीं भासता, किन्तु रज्जु में सर्पत्व भासता है। यद्यपि सर्पत्व से नेत्र का सयुक्त समवाय सबन्ध नहीं है। तथापि इन्द्रिय के सबन्ध बिना ही दोष के बल से सर्पत्व का सबध रज्जु में नेत्र से प्रतीत होता है। परन्तु जिसको दडत्व की स्मृति पूर्व हो, उसको रज्जु में दडत्व भासता है और जिसको सर्पत्व की पूर्व स्मृति हो, उसको रज्जु में सर्पत्व भासता है।

वस्तु के ज्ञान में विशेषण के ज्ञान को हेतुता

जहा दोष रहित इन्द्रिय से यथार्थ ज्ञान हो, वहा भी विशेषण का ज्ञान हेतु है। इससे रज्जु ज्ञान से पूर्व रज्जुत्व का ज्ञान होता है। क्यों ? श्वेत उष्णीष (पगडी) श्वेत कचुकवान् यष्टिधर ब्राह्मण से नेत्र का सयोग हो, वहा कदाचित् मनुष्य है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् कचुक वाला ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् श्वेत कचुकवाला ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् उष्णीष वाला ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् श्वेत उष्णीष

वाला ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् उष्णीषवाला कचुकु वाला यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् श्वेत उष्णीषवाला श्वेत कचुकुवाला यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा ज्ञान होता है। वहा नेत्र सयोग तो सर्व ज्ञानों का साधारण कारण है। ज्ञानों की विलक्षणता में यह हेतु है — जहा मनुष्यस्वरूप विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा मनुष्य है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा ब्राह्मणत्व का ज्ञान और नेत्र सयोग हो, वहा ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा यष्टि और ब्राह्मणत्व का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा कचुकु और ब्राह्मणत्व रूप दो विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा कचुकुवाला ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा श्वेतताविशिष्ट कचुकु रूप और ब्राह्मणत्वरूप विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा श्वेत कचुकुवाला ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा उष्णीष और ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा उष्णीषवाला ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा श्वेतता विशिष्ट उष्णीष रूप विशेष का और ब्राह्मणत्वरूप विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा श्वेत उष्णीषवाला ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा उष्णीष, कचुकु, यष्टि, ब्राह्मणत्व इन चार विशेषणों का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा उष्णीष वाला, कचुकुवाला यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है। जहा श्वेतता विशिष्ट उष्णीष विशेषण का और श्वेतता विशिष्ट कचुकु विशेषण का वसे यष्टि और ब्राह्मणत्वरूप विशेषण का ज्ञान और नेत्र का सयोग हो, वहा श्वेत उष्णीष, श्वेत कचुकु यष्टिधर ब्राह्मण है, ऐसा चाक्षुष ज्ञान होता है।

इस रीति से जिस विशेषण का पूर्व ज्ञान हो, उस विशेषण विशिष्ट का इन्द्रिय से ज्ञान होता है। वहा इन्द्रिय सबन्ध तो सर्वत्र तुल्य है। विशिष्ट प्रत्यक्ष का विलक्षणता का हेतु विलक्षण विशेषण ज्ञान है। यदि विलक्षण विशेषण ज्ञान को कारण नहीं माने तो नेत्र सयोग से ब्राह्मण के सब ज्ञान तुल्य होने चाहिये। जहा घट से नेत्र

तथा त्वक् का संयोग हो, वहा कदाचित् घट है, ऐसा प्रत्यक्ष होता है। कदाचित् पृथ्वी है, ऐसा ज्ञान होता है। कदाचित् घट पृथ्वी है, ऐसा ज्ञान होता है। जहा घटत्व रूप विशेषण ज्ञान और इन्द्रिय का घट से संयोग हो, वहा घट है, ऐसा प्रत्यक्ष होता है। जहा पृथ्वीत्वरूप विशेषण का ज्ञान और इन्द्रिय का घट से संयोग हो, वहा घट पृथ्वी है। ऐसा प्रत्यक्ष होता है। जहा घटत्व पृथ्वीत्व इन दोनों विशेषणों का ज्ञान और इन्द्रिय का घट से संयोग हो, वहा घट पृथ्वी है, ऐसा प्रत्यक्ष होता है। इस रीति से घट से इन्द्रिय का संयोग रूप कारण एक है, और विषय घट भी एक है। और घटत्व, द्रव्यत्व, पृथ्वीत्व जाति घट में सदा रहती है। तो भी कदाचित् घटत्व सबन्ध सहित घट मात्र को ज्ञान विषय करता है। द्रव्यत्व पृथ्वीत्वादिक जाति और रूपादिक गुणों को घट है, यह ज्ञान विषय नहीं करता है। कदाचित् पृथ्वी है, ऐसा घट का ज्ञान घट में घटत्व को भी विषय नहीं करता है। किन्तु पृथ्वीत्व और घट तथा पृथ्वीत्व के सम्बन्ध को विषय करता है। कदाचित् घट पृथ्वी है, ऐसा घट का ज्ञान पृथ्वीत्व घटत्व जाति और उनका घट में सबन्ध तथा घट इनकी विषय करता है।

इस रीति से ज्ञान का भेद सामग्री भेद बिना संभव नहीं है। वहा विशेषण ज्ञानरूप सामग्री का भेद ही ज्ञान की विलक्षणता का हेतु है। जहा घट है, ऐसा ज्ञान हो, वहा घट और घटत्व और घट में घटत्व का समवाय सबन्ध भासता है। जहा पृथ्वी है, ऐसा घट का ज्ञान हो, वहा घट और पृथ्वीत्व और घट में पृथ्वीत्व का समवाय सबन्ध भासता है।

विशेषण और विशेष्य का स्वरूप

जहा घट पृथ्वी है, ऐसा घट का ज्ञान हो, वहा घट और पृथ्वीत्व घटत्व और घट में पृथ्वीत्व घटत्व का समवाय सबन्ध भासता है। वहा घटत्व पृथ्वीत्व विशेषण है, घट विशेष्य है। क्यों ? सम्बन्ध के प्रतियोगी को विशेषण कहते हैं। सबन्ध के अनुयोगी को विशेष्य

कहते हैं। जिसका सबन्ध हो वह सबन्ध का प्रतियोगी होता है। और जिसमें सबन्ध हो उसको अनुयोगी कहते हैं। घटत्व का, पृथ्वीत्व का समवाय सबन्ध घट में भासता है। इससे घटत्व पृथ्वीत्व समवाय सबन्ध के प्रतियोगी होने से विशेषण है, सबन्ध का अनुयोगी घट है, इससे विशेष्य है। जहां दंडी पुरुष है, ऐसा ज्ञान हो, वहां दंडत्व विशिष्ट दंड संयोग सबन्ध से पुरुषत्व विशिष्ट पुरुष में भासता है। उसका ही काष्ठवाला मनुष्य है, ऐसा ज्ञान होता है। वहां काष्ठत्व विशिष्ट दंड मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुष में संयोग सबन्ध से भासता है। प्रथम ज्ञान में दंडत्व विशिष्ट दंड संयोग का प्रतियोगी होने से विशेषण है। पुरुषत्व विशिष्ट पुरुष संयोग का अनुयोगी होने से विशेष्य है। द्वितीय ज्ञान में काष्ठत्व विशिष्ट दंड प्रतियोगी है। मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुष अनुयोगी है। दोनों ज्ञानों में यद्यपि दंड विशेषण है, पुरुष विशेष्य है। तथापि प्रथम ज्ञान में तो दंड में दंडत्व भासता है, काष्ठत्व नहीं भासता। पुरुष में पुरुषत्व भासता है, मनुष्यत्व नहीं भासता। वैसे द्वितीय ज्ञान में दंड में काष्ठत्व भासता है, दंडत्व नहीं भासता। और पुरुष में मनुष्यत्व भासता है, पुरुषत्व नहीं भासता। दंडत्व और काष्ठत्व दंड के विशेषण है। क्यों ? दंडत्वादिको का दंड में जो सबन्ध उसके प्रतियोगी दंडत्वादिक है। और दंडत्वादिको का दंड में सबन्ध है। इससे सबन्ध का अनुयोगी होने से दंड विशेष्य है। इस रीति से दंडत्व का दंड विशेष्य है और पुरुष का दंड विशेषण है।

क्यों ? दंड का पुरुष में जो संयोग संबन्ध, उसका प्रतियोगी दंड है। इससे पुरुष का विशेषण है, उस संयोग का पुरुष अनुयोगी है, इससे विशेष्य है। जैसे पुरुष का दंड विशेषण है, वैसे पुरुषत्व मनुष्यत्व भी पुरुष के विशेषण है। क्यों ? जैसे दंड का पुरुष में संयोग सबन्ध भासता है, वैसे पुरुषत्वादिक जाति का समवाय सबन्ध भासता है। उस सबन्ध के पुरुषत्वादिक प्रतियोगी होने से विशेषण है। और अनुयोगी होने से पुरुष विशेष्य है। परन्तु इतना भेद है। पुरुष के धर्म जो पुरुषत्व, मनुष्यत्वादिक, वे तो केवल पुरुष व्यक्ति

के विशेषण है। और पुरुषत्वादिक धर्म विशिष्ट पुरुषव्यक्ति में दडादिक विशेषण है। दडादिक भी दडत्वादिक धर्मों के विशेष्य है। और पुरुषादिकों के विशेषण है। परन्तु दडत्वादिक विशेषण के सबन्ध को धारण करके पुरुषादिक विशेष्य के सबन्धी उत्तर काल में दडादिक होते हैं। इस रीति से केवल व्यक्ति में पुरुषत्व, मनुष्यत्व विशेषण है। और पुरुषत्व वा मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुष व्यक्ति में दडत्व वा काष्ठत्व विशेषण है। इस रीति से ज्ञान के विषय में विषयता का विचार करें तो बहुत सूक्ष्म है। चक्रवर्त्तिगदाधर भट्टाचार्य ने 'सगति' ग्रंथ में लिखा है। और जयराम पचानन भट्टाचार्य ने तथा रघुनाथ भट्टाचार्य ने 'विषयता विचार' ग्रंथ रचे हैं, उन्होंने भी लिखा है। वे सूक्ष्म और दुर्बोध हैं। यहाँ अति स्थूल रीति मात्र बताई गई है।

विशेषण और विशेष्य के ज्ञान के भेद पूर्वक न्यायमत के भ्रम ज्ञान की समाप्ति

इस रीति से विशिष्ट ज्ञान का हेतु विशेषण ज्ञान है। वह विशेषण का ज्ञान कही स्मृति रूप होता है। कही निर्विकल्पक होता है। कही विशिष्ट ज्ञान ही विशेषण विशेष्य से प्रथम विशेषण मात्र से इन्द्रिय का सबन्ध होता है। वहाँ विशेष मात्र से इन्द्रिय सबन्ध जन्य होता है। सो भी विशिष्ट प्रत्यक्ष ही होता है। जहाँ पुरुष से बिना केवल दड से इन्द्रिय का सबन्ध हो, उत्तर क्षण में पुरुष से सबन्ध हो, वहाँ दड रूप विशेषण का ज्ञान विशेषण मात्र के सबन्ध से उत्पन्न होता है। उससे उत्तर क्षण में "दडी पुरुष है" यह विशिष्ट का ज्ञान उत्पन्न होता है। घट है यह प्रथम जो विशिष्ट ज्ञान, उससे पूर्व घटत्व रूप विशेषण का इन्द्रिय सबन्ध से निर्विकल्पक ज्ञान होता है। उत्तर क्षण में "घट है" यह घटत्व विशिष्ट घट का सविकल्पक ज्ञान होता है। जिस इन्द्रिय सबन्ध से घटत्व का निर्विकल्पक ज्ञान होता है, उस इन्द्रिय सबन्ध से ही घटत्व विशिष्ट घट का सविकल्पक ज्ञान होता है। घटत्व के निर्विकल्पक ज्ञान में इन्द्रिय करण है,

इन्द्रिय का सयुक्त समवाय सबन्ध व्यापार है और घटत्व विशिष्ट घट के सविकल्पक ज्ञान में इन्द्रिय का सयुक्त समवाय सबन्ध करण है। निर्विकल्पक ज्ञान व्यापार है। इस रीति से किसी आधुनिक नैयायिक ने निर्विकल्पक ज्ञान और सविकल्पक ज्ञान में करण का भेद कहा है।

सो संप्रदाय से विरुद्ध है। क्यों ? व्यापारवाले असाधारण कारण को करण कहते हैं। इस मत में प्रत्यक्ष ज्ञान का करण होने से इन्द्रिय को ही प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं। और आधुनिक रीति से सविकल्पक ज्ञान का करण होने से इन्द्रिय के सबन्ध को भी प्रमाण कहना चाहिये। और संप्रदाय वाले सबन्ध को प्रमाण नहीं कहते हैं। इससे दोनों प्रत्यक्ष ज्ञान के इन्द्रिय ही करण हैं, इसलिये प्रत्यक्ष प्रमाण है। परन्तु निर्विकल्पक ज्ञान में इन्द्रिय का सबन्ध मात्र व्यापार है और सविकल्पक ज्ञान में इन्द्रिय का सबन्ध और निर्विकल्पक ज्ञान दो व्यापार हैं। और दोनों प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान के करण होने से इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण है। धर्म धर्मी के सबन्ध को विषय करने वाले ज्ञान को सविकल्पक ज्ञान कहते हैं। घट है इस ज्ञान से घट में घटत्व का समवाय भासता है। इससे सविकल्पक ज्ञान के धर्म, धर्मी, समवाय, तीनों विषय हैं। इसलिये घट है यह विशिष्ट ज्ञान सबन्ध को विषय करने से सविकल्पक कहा जाता है। उससे भिन्न को निर्विकल्पक ज्ञान कहते हैं।

सविकल्पक, निर्विकल्पक ज्ञान के लक्षण विस्तार से 'शितिकठी' में लिखे हैं। अर्थ सूक्ष्म है, इससे यहाँ विशेष विस्तार नहीं लिखा है। इस रीति से प्रथम विशिष्ट ज्ञान का जनक विशेषणज्ञान निर्विकल्पक ज्ञान है और एक बार घट है, ऐसा विशिष्ट ज्ञान होकर फिर घट का विशिष्ट ज्ञान हो, वहाँ घट से इन्द्रिय का सबन्ध होते ही पूर्व अनुभव करे घटत्व की स्मृति होती है। उससे उत्तर क्षण में घट है, यह विशिष्ट ज्ञान होता है। इस रीति से द्वितीयादिक विशिष्ट ज्ञान का हेतु विशेषण ज्ञान स्मृतिरूप है। जहाँ दोष सहित मैत्र का रज्जु से अथवा शुक्ति से संबन्ध होता है, वहाँ दोष के बल से सर्पत्व की और रजतत्व की स्मृति होती है, रज्जुत्व और शुक्तित्व की नहीं होती। विशिष्ट ज्ञान का हेतु

विशेषणज्ञान जिस धर्म को विषय करता है, सोई धर्म विशिष्ट ज्ञान से भासता है। सर्पत्व और रजतत्व का स्मृति ज्ञान रज्जुत्व और शुक्तित्व को विषय नहीं करता, किन्तु सर्पत्व और रजतत्व को विषय करता है। इससे सर्प है इस रज्जु के विशिष्ट ज्ञान से रज्जु मे सर्पत्व भासता है और रजत है, इस शुक्ति के विशिष्ट ज्ञान से शुक्ति मे रजतत्व भासता है। सर्प है इस विशिष्ट भ्रम मे विशेष्य रज्जु है, सर्पत्व विशेषण है। क्यों ? सर्पत्व का समवाय सबन्ध रज्जु मे भासता है। उस समवाय का सर्पत्व प्रतियोगी है, और रज्जु अनुयोगी है। वैसे रूपा है इस भ्रम से शुक्ति मे रजतत्व का समवाय भासता है। उस समवाय का प्रतियोगी रजतत्व है, इससे विशेषण है और शुक्ति अनुयोगी है, इससे विशेष्य है।

इस रीति से सर्व भ्रम ज्ञानों से विशेषण के अभाव वाले मे विशेषण भासता है। इस न्यायमत मे विशेषण के अभाव वाले मे विशेषण प्रतीति को भ्रम कहते हैं। उसी को अयथार्थ ज्ञान कहते हैं। अन्यथा ख्याति कहते हैं। भ्रम ज्ञान मे सूक्ष्म विचार 'अन्यथा ख्याति-वाद' नाम ग्रंथ मे चक्रवर्तिगदाधर भट्टाचार्य ने लिखा है, सो दुर्बोध है। इससे लिखा नहीं है। इस रीति से न्यायमत मे सर्पादि भ्रम के विषय रज्जु आदिक हे, सर्पादिक नहीं है और प्रत्यक्ष रूप भ्रम ज्ञान भी इन्द्रिय जन्य है।

वेदान्त सिद्धान्त के अनुसार इन्द्रिय अजन्य भ्रम ज्ञान की रीति

और वेदात सिद्धान्त मे सर्प भ्रम का विषय रज्जु नहीं है, किन्तु अनिर्वचनीय सर्प ही है और भ्रम ज्ञान इन्द्रिय जन्य नहीं है। और न्यायमत मे सर्व ज्ञान का आश्रय आत्मा है। वेदान्त मत मे ज्ञान का उपादान कारण अन्त करण है। इससे अन्त करण ही ज्ञान का आश्रय है। और जो न्यायमत मे सुखादिक आत्मा के गुण कहे हैं सो वेदात मत मे सर्व अन्त करण के परिणाम इससे अन्त करण के धर्म है, आत्मा के नहीं है। परन्तु भ्रम ज्ञान अन्त करण का परिणाम नहीं है, किन्तु अविद्या का परिणाम है। यह विचार सागर मे लिखा है। भ्रम ज्ञान का सक्षेप से यह प्रकार

है — सर्प सस्कार सहित पुरुष के दोष सहित नेत्र का रज्जु से सबन्ध होता है तब रज्जु का विगेष धर्म रज्जुत्व नहीं भासता है । और रज्जु में जो मुजरूप अवयव है सो भी नहीं भासते हैं । किन्तु रज्जु में सामान्य धर्म इदता भासती है । वैसे शुक्ति में शुक्तित्व और नील पृष्ठता, त्रिकोणता नहीं भासती है । किन्तु सामान्य धर्म इदता भासती है । इससे नेत्र द्वारा अन्तःकरण रज्जु को प्राप्त होकर इदमाकार परिणाम को प्राप्त होता है । उस इदमाकार वृत्ति उपहित चेतननिष्ठ अविद्या के सर्पाकार और ज्ञानाकार दो परिणाम होते हैं । वैसे दडसस्कार सहित पुरुष के दोष सहित नेत्र का रज्जु के सबन्ध से जहा वृत्ति होती है, वहा दड और उसका ज्ञान अविद्या के परिणाम होते हैं । माला सस्कार सहित पुरुष के सदोष नेत्र का रज्जु से सबन्ध होकर जिसके इदमाकार वृत्ति होती है, उसकी वृत्ति उपहित चेतन में स्थित अविद्या का माला और उसके ज्ञान का परिणाम होता है ।

जहा एक रज्जु से तीन पुरुषों के सदोष नेत्रों का सबन्ध होकर सर्प, दड, माला एक एक का उनको भ्रम हो, वहा जिसकी वृत्ति उपहित चेतन में जो विषय उत्पन्न हुआ है, सो ही उसको प्रतीत होता है, अन्य को नहीं होता है । इस रीति से भ्रम ज्ञान इन्द्रिय जन्य नहीं है । किन्तु अविद्या की वृत्ति-रूप है । परन्तु जिस वृत्ति उपहित चेतन में स्थित अविद्या का परिणाम भ्रम है, सो इदमाकार वृत्ति नेत्र से रज्जु आदिक विषय के सबन्ध से होती है । इससे भ्रम ज्ञान में इन्द्रिय जन्यता की प्रतीति होती है । अनिर्वचनीय ख्याति का निरूपण और अन्यथा ख्याति आदिकों का खडन गौड ब्रह्मानन्द कृत ख्याति विचार में लिखा है । सो अति कठिन है, इससे नहीं लिखा । इस रीति से वेदात सिद्धान्त में भ्रम ज्ञान इन्द्रिय जन्य नहीं है । न्याय और वेदान्त की अन्य विलक्षणता भी बताने की कृपा करिये ?

न्याय और वेदान्त की अन्य विलक्षणता

और वेदात सिद्धान्त में अभाव का ज्ञान भी इन्द्रिय जन्य नहीं

है, किन्तु अनुपलब्धि नामक पृथक् प्रमाण से अभाव का ज्ञान होता है। इससे अभाव के प्रत्यक्ष का हेतु विशेषणता सबन्ध का अग्रणीकार निष्फल है। और जाति व्यक्ति का समवाय सबन्ध नहीं है। किन्तु तादात्म्य सबन्ध है। वैसे गुण गुणी का क्रिया क्रियावान का, कार्य उपादान कारण का भी तादात्म्य सबन्ध है। इससे समवाय के स्थान में तादात्म्य कहते हैं। और जैसे त्वक् आदिक इन्द्रिय भूत जन्य है, वैसे श्रोत्र इन्द्रिय भी आकाश जन्य है, आकाश रूप नहीं है। और मीमांसा के मत में तो शब्द द्रव्य है। वेदांत मत में गुण है। परन्तु न्याय मत में तो शब्द आकाश का ही गुण है। वेदान्त मत में विद्यारण्य स्वामी ने पांच भूतों का गुण कहा है। और वेदान्त मत में वाचस्पति मिश्र ने तो मन इन्द्रिय माना है। अन्य ग्रंथकारों ने मन इन्द्रिय नहीं माना है। जिनके मत में मन इन्द्रिय नहीं है, उनके मत में सुख दुःख का ज्ञान प्रमाण जन्य नहीं है। इससे प्रमा नहीं है। किन्तु सुख दुःख साक्षी भास्य है। और वाचस्पति के मत में सुखादिकों का ज्ञान मनरूप प्रमाण जन्य है, इससे प्रमा है। और ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान तो दोनों मतों में प्रमा है। वाचस्पति के मत में मनरूप प्रमाण जन्य है। अन्यो के मत में शब्द रूप प्रमाण जन्य है।

वाचस्पति के मत का (मन की इन्द्रियता का) मार ग्राही दृष्टि में अग्रणीकार

जिनके मत में मन इन्द्रिय नहीं है, उनके मत में इन्द्रिय जन्यता प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण नहीं है। किन्तु विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद ही प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण है। वाचस्पति का मत भी समीचीन नहीं है। क्यों ? वाचस्पति के मत में ये दोष कहने हैं — एक तो मन का असाधारण विषय नहीं है, इससे मन इन्द्रिय नहीं है। और गीता वचन का विरोध है। गीता के तीसरे अध्याय के बयालीसवें श्लोक में इन्द्रियो से मन पर है, यह कहा है। यदि मन भी इन्द्रिय हो तो इन्द्रियो से मन पर है, यह कहना संभव नहीं है। और मानस ज्ञान का विषय ब्रह्म नहीं है। यह श्रुति स्मृति में लिखा है। वाचस्पति ने मन को इन्द्रिय मानकर ब्रह्म साक्षात्कार भी मन रूप इन्द्रिय जन्य

इमसे मानस है। यह कहा है, सो विरुद्ध है। और अन्त करण को अवस्था को मन कहते हैं। सो अन्त करण प्रत्यक्ष ज्ञान का आश्रय होने से कर्ता है। जो कर्ता होता है, सो करण नहीं होता है। इससे मन इन्द्रिय नहीं है। ये दोष मन के इन्द्रियपने में कहे हैं, सो विचार करके देखे तो दोष नहीं है। क्यों ? मन का असाधारण विषय सुख दुःख इच्छादिक हैं। और अन्त करण विशिष्ट जीव है, सो कर्ता है। और गीता में इन्द्रियो से पर मन है यह कहा है। वहाँ इन्द्रिय शब्द से बाह्य इन्द्रियो का ग्रहण है। इससे बाह्य इन्द्रियो से मन इन्द्रिय पर है। यह गीता वचन का अर्थ है, विरोध नहीं है।

और मानस ज्ञान का विषय ब्रह्म नहीं है। इस कथन का यह अभिप्राय है — शमदमादि सस्कार रहित विक्षिप्त मन से उत्पन्न ज्ञान का विषय ब्रह्म नहीं है। और मानस ज्ञान की फल व्याप्यता (विषयता) ब्रह्म में नहीं है। वृत्ति में चिदाभास को फल कहते हैं। उसका विषय ब्रह्म नहीं है। घटादिक अनात्म पदार्थों को वृत्ति प्राप्त होती है, वहाँ वृत्ति और चिदाभास दोनों के व्याप्य अर्थात् विषय पदार्थ होने हैं। और ब्रह्माकार वृत्ति में जो चिदाभास, उसका व्याप्य अर्थात् विषय ब्रह्म नहीं है। वृत्तिमात्र का विषय ब्रह्म है जैसे मन की विषयता ब्रह्म में निषेध करी है, वैसे शब्द की विषयता भी निषेध करी है। “यतो वाचो निवर्तते अप्राप्य मनसा सह” यह निषेध वचन है। वहाँ शब्द जन्य ज्ञान का विषय ब्रह्म नहीं है। ऐसा अर्थ अंगीकार हो, तो महावाक्य भी शब्दरूप ही है। उनसे उत्पन्न ज्ञान का भी विषय ब्रह्म नहीं होगा। इससे सिद्धान्त का ही भग होगा। इससे निषेध वचन का यह अर्थ है — शब्द की शक्ति वृत्ति जन्य ज्ञान का विषय ब्रह्म नहीं है। किन्तु शब्द की लक्षणा वृत्ति जन्य ज्ञान का विषय ब्रह्म है। वैसे लक्षणा वृत्ति जन्य ज्ञान में भी चिदाभास रूप फल का विषय ब्रह्म नहीं है। किन्तु आवरण भगरूप वृत्ति मात्र की विषयता ब्रह्म में है। जैसी शब्दजन्य ज्ञान की विषयता का सर्वथा निषेध नहीं है, वैसे मानस ज्ञान की विषयता का भी सर्वथा निषेध नहीं है। किन्तु सस्कार रहित मन की ब्रह्म ज्ञान में हेतुता नहीं है और मानस ज्ञान में जो चिदाभास

अश है, उसकी विषयता ब्रह्म में नहीं है। और यदि ऐसा कहै ब्रह्मज्ञान में मन को करणता कहै तो, दो प्रमाण जन्य ब्रह्म ज्ञान कहना होगा। क्यों ? महावाक्यों में ब्रह्मज्ञान की करणता तो भाष्य कारादिकों ने सर्वत्र प्रतिपादन करी है। उसका निषेध तो बनता नहीं है। मन को भी करणता कहै तो, प्रमा के करण को प्रमाण कहते हैं। इससे ब्रह्म प्रमा के शब्द और मन दो प्रमाण सिद्ध होंगे। सो दृष्ट विरुद्ध है। क्यों ? चाक्षुषादिक प्रमा के नेत्रादिक एक एक ही प्रमाण है। किसी भी प्रमा के हेतु दो प्रमाण देखने वा सुनने में नहीं आते हैं। नैयायिक भी चाक्षुषादिक प्रमा में मन की सहकारिता मानते हैं। प्रमाणता नेत्रादिकों को ही मानते हैं, मन को नहीं मानते हैं।

सुखादिकों के ज्ञान में केवल मन को प्रमाणता मानते हैं, अन्य को नहीं मानते। इससे एक प्रमा की दोनों को प्रमाणता कहना दृष्ट विरुद्ध है। जहाँ एक पदार्थ में दो इन्द्रियों की योग्यता हो, जैसे घट में नेत्रत्वक् की योग्यता है, वहाँ भी दो प्रमाण से एक प्रमा नहीं होती है। किन्तु नेत्र प्रमाण से घट की चाक्षुष प्रमा होती है। और त्वक् प्रमाण से त्वाव प्रमा होती है। दो प्रमाण से एक प्रमा की उत्पत्ति दृष्ट नहीं है। सो शका नहीं बनती है। क्यों ? प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष हो, वहाँ पूर्व अनुभव और इन्द्रिय दो प्रमाण से एक प्रमा होती है। इससे दृष्ट विरुद्ध नहीं है। जहाँ प्रत्यभिज्ञा हो, वहाँ पूर्व अनुभव सस्कार द्वारा हेतु है और सयोगादिक सबन्ध द्वारा इन्द्रिय हेतु है। इससे सस्कार रूप व्यापार वाला कारण पूर्व अनुभव है और सबन्धरूप व्यापारवाला कारण इन्द्रिय है। इससे प्रमा के करण होने से दोनों प्रमाण हैं।

वैसे ब्रह्म साक्षात्कार रूप प्रमा के शब्द (महावाक्य) और मन दो प्रमाण हैं। इस कथन में दृष्ट विरोध नहीं है, उलटा ब्रह्म साक्षात्कार मनरूप इन्द्रिय जन्यता मानने से निर्विवाद प्रत्यक्षता सिद्ध होखी है। और ब्रह्मज्ञान को केवल शब्द जन्यता मानने से तो प्रत्यक्षता विवाद से सिद्ध करते हैं। दशम दृष्टांत में भी इन्द्रिय जन्यता और शब्द जन्यता का विवाद है। इन्द्रिय जन्य ज्ञान की प्रत्यक्षता में विवाद नहीं

है। और जो ऐसे कहै प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष में पूर्व अनुभव जन्य संस्कार सहकारी है, केवल इन्द्रिय प्रमाण है। उसका यह समाधान है — ब्रह्म साक्षात्कार रूप प्रमा में भी शब्द सहकारी है, केवल मन प्रमाण है। और वेदात् परिभाषादिक ग्रंथों में जो इन्द्रिय जन्य ज्ञान को प्रत्यक्षता कहने में दोष कहे हैं, उनके सम्यक् समाधान 'न्यायकौस्तुभ' आदि ग्रंथों में लिखे हैं। जिसको जिज्ञासा हो, सो उनमें देख सकते हैं। और जो मन को इन्द्रियता में दोष कहा-ज्ञान का आश्रय होनेसे अन्त करण कर्ता है। इससे ज्ञान का करण नहीं बन सकता। यह दोष भी नहीं है। क्यों ? धर्मी अंत करण तो ज्ञान का आश्रय होनेसे कर्ता है, और अन्त करण का परिणामरूप मन ज्ञान का करण है। इस रीति से मन भी प्रमा ज्ञान का करण है। इससे प्रमाण है।

प्रत्यक्ष विचार में न्याय और वेदान्त का भेद

प्रत्यक्ष प्रमाण के विचार में न्याय और वेदान्त का क्या भेद है, वह भी बताने की कृपा करिये ? जहां इन्द्रिय से द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, वहां तो न्याय वेदान्त मत में विलक्षणता नहीं है। द्रव्य का इन्द्रिय से संयोग सबन्ध ही है। इन्द्रिय से द्रव्य की जाति का अथवा गुण का प्रत्यक्ष हो, वहां न्यायमत में तो संयुक्त समवाय सबन्ध है और वेदान्त मत में संयुक्त तादात्म्य सबन्ध है। क्यों ? न्यायमत में जिनका समवाय सबन्ध है, उनका वेदात् मत में तादात्म्य सबन्ध है। और गुण की जाति के प्रत्यक्ष में न्याय रीति से संयुक्त समवेत समवाय सबन्ध है। वेदान्त मत में संयुक्त तादात्म्यवत् तादात्म्य सबन्ध है। इसी को संयुक्त भिन्न तादात्म्य कहते हैं।

इन्द्रिय से संयुक्त घटादिक उनमें तादात्म्यवत् अर्थात् तादात्म्य सबन्ध वाले रूपादिक हैं, उनमें तादात्म्य सबन्ध रूपत्वादिक जाति का है। जैसे घटादिकों में रूपादिक तादात्म्यवत् है, वैसे घटादिकों से अभिन्न है, अभिन्न का ही तादात्म्य सबन्ध होता है। जहां श्रोत्र से शब्द का साक्षात्कार हो, वहां न्यायमत में तो समवाय सबन्ध है और वेदान्त मत में श्रोत्र इन्द्रिय आकाश का कार्य है। इससे जैसे

चक्षु आदिको मे क्रिया होती है, वैसे श्रोत्र मे क्रिया होकर शब्द वाले द्रव्य से श्रोत्र सयोग होता है। उस श्रोत्र सयुक्त द्रव्य मे शब्द का तादात्म्य सबन्ध है। क्यो ? वेदान्त मत मे पचभूतो का गुण शब्द होने से भेर्यादिको मे भी शब्द है। इससे श्रोत्र के सयुक्त तादात्म्य सबन्ध से शब्द का प्रत्यक्ष होता है। शब्दत्व का प्रत्यक्ष हो, वहा श्रोत्र का सयुक्त तादात्म्यवत् तादात्म्य सबन्ध है। वेदान्त मत मे जैसे शब्दत्व जाति है, वैसे तारत्व मदत्व भी जाति ही है। न्यायमत के समान जाति से भिन्न उपाधि नही है। इससे शब्दत्व जाति का श्रोत्र से जो सबन्ध है, सोई सबन्ध तारत्व मदत्व का है, विशेषणता सबन्ध नही है, और अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाण से होता है। किसी भी इन्द्रिय से अभाव का ज्ञान नही होता। इससे अभाव का इन्द्रिय से सबन्ध अपेक्षित नही है। यह न्यायमत और वेदान्त का प्रत्यक्ष विचार मे भेद है।

प्रत्यक्ष प्रमाण का उपसंहार

इस रीति से प्रत्यक्ष प्रमा के षट् भेद है, उसके करण षट् है। इससे नेत्रादिक षट् इन्द्रिय को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते है। न्याय मत मे ओर वाचस्पति के मत मे छठा प्रत्यक्ष प्रमाण मन है। पचपादिका के कर्ता पद्मपादाचार्य के मत के अनुसारी मन को प्रमाण नही मानते, सुख दुःख तो साक्षीभास्य है। इससे सुख दुःख का ज्ञान प्रमा नही है और विशिष्ट जीव मे अन्तःकरण भाग साक्षीभास्य है, चेतन भाग स्वयं प्रकाश है। इससे जीव का ज्ञान भी मानस नही है। ब्रह्म-विद्या रूप अपरोक्ष ज्ञान यद्यपि प्रमा रूप है, तथापि उसका करण शब्द है। इससे मन प्रमाण नही है, परन्तु पचपादिका अनुसारी सिद्धान्त मे भी प्रत्यक्ष प्रमा के षट् भेद है। शब्द जन्य ब्रह्म की प्रत्यक्ष प्रमा छठी है और अभाव का ज्ञान यद्यपि अनुपलब्धि प्रमाण जन्य है, तथापि प्रत्यक्ष है। यह वार्ता अनुपलब्धि प्रमाण निरूपण प्रकरण मे 'वृत्तिप्रभाकर' ग्रंथ मे कथन की है। इससे प्रत्यक्ष प्रमा के सप्त भेद सभव है। तथापि "वृत्तिप्रभाकर" ग्रंथ की रीति से ११

अभाव ज्ञान मे प्रत्यक्षता नहीं है। इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमा के षट् भेद ही है सप्त नहीं है। यह प्रत्यक्ष प्रमाण सबन्धी सक्षिप्त विचार कहा गया है।

इति श्री प्रत्यक्ष प्रमाण निरूपण अश ३ समाप्त

अथ अनुमान प्रमाण निरूपण अश ४

अनुमिति की सामग्री का लक्षण और स्वरूप

अब द्वितीय अनुमान प्रमाण का भी सम्यक् परिचय दीजिये ? अनुमिति प्रमा के कारण को अनुमान प्रमाण कहते हैं। लिग ज्ञान जन्य ज्ञान को अनुमिति कहते हैं। कैसे ? जैसे पर्वत मे धूम का प्रत्यक्ष ज्ञान होकर अग्नि का ज्ञान होता है, वहा धूम के प्रत्यक्ष ज्ञान को लिग ज्ञान कहते हैं। उसमे अग्नि का ज्ञान होता है। इससे पर्वत मे अग्नि का ज्ञान अनुमिति है। जिसके ज्ञान से साध्य का ज्ञान हो, उसको लिग कहते हैं। अनुमिति ज्ञान के विषय को साध्य कहते हैं। अनुमिति ज्ञान का विषय अग्नि है, इससे अग्नि साध्य है। धूम ज्ञान से अग्नि रूप साध्य का ज्ञान होता है, इससे धूम लिग है। व्याप्य के ज्ञान से व्यापक का ज्ञान होता है। इससे व्याप्य को लिग कहते हैं। व्यापक को साध्य कहते हैं। व्याप्तिवाले को व्याप्य कहते हैं। व्याप्ति निरूपक को व्यापक कहते हैं। अविनाभावरूप सबन्ध को व्याप्ति कहते हैं। कैसे ? जैसे धूम मे अग्नि का अविनाभावरूप सबन्ध है, सोई धूम मे अग्नि की व्याप्ति है, इससे धूम अग्नि का व्याप्य है। उस व्याप्ति रूप सबन्ध का निरूपक अग्नि है, इससे धूम का व्यापक अग्नि है। जिसके बिना जो नहीं हो, उसका अविनाभावरूप सबन्ध उसमे होता है। अग्नि बिना धूम नहीं होता, इससे अग्नि का अविनाभावरूप सबन्ध धूम मे है। अग्नि मे धूम का अविनाभाव नहीं है। क्यों ? तप्त लोह पिंड मे धूम बिना ही अग्नि है, इससे धूम का व्याप्य अग्नि नहीं है, अग्नि का व्याप्य धूम है, वैसे ही रूप का व्याप्य रस है, पृथ्वी, जल, तेज मे रूप रहता है। पृथ्वी, जल मे रस रहता है, इससे रूप का अविनाभाव रूप सबन्ध

रस में होने से रूप का व्याप्य रस है और रूप में रस का विनाभाव है, तेज में रस का विनाभाव अर्थात् सत्ता रूप की है। इससे रस का व्याप्य रूप नहीं है। जो जिससे व्यभिचारी होता है, वह उसका व्याप्य नहीं होता। अधिक देश में जो रहता है उसको व्यभिचारी कहते हैं। धूम से अधिक देश में अग्नि रहता है, इससे वह धूम का व्यभिचारी है। रस से अधिक देश में रूप रहता है, इससे रस का व्यभिचारी रूप है। जो न्यून देश में रहता है उसमें अविनाभाव रूप सबन्ध होता है, वही व्याप्य होता है। अग्नि से न्यून देश में धूम है, इससे अग्नि की धूम में अविनाभाव सबन्ध रूप व्याप्ति है, धूम व्याप्य है। रूप से न्यून देश में रस है, इससे रस में रूप की व्याप्ति है, उस व्याप्ति वाला रस व्याप्य है। जैसे न्यून देश में रहने वाले में अधिक देश वाले की व्याप्ति है, वैसे दो पदार्थ समान देश में रहने वाले हों, उनकी भी परस्पर व्याप्ति होती है। कैसे ? जैसे गंध गुण और पृथ्वीत्व जाति केवल पृथ्वी में रहने वाले हैं, वहा गंध की व्याप्ति पृथ्वीत्व में है और पृथ्वीत्व की व्याप्ति गंध में है। और स्नेह गुण तथा जलत्व जाति जल में है, जल बिना स्नेह और जलत्व नहीं रहते, इससे समदेश वृत्ति होने से दोनों परस्पर व्याप्ति वाले होने से व्याप्य है।

क्यों ? जैसे न्यून देश वृत्ति में अविनाभावरूप सबन्ध है, वैसे समान देश वृत्ति (वर्तने वाले) पदार्थों का भी परस्पर अविनाभाव होता है। यद्यपि पृथ्वीत्व से न्यून देश वृत्ति गंध है, और जलत्व से न्यून देश वृत्ति स्नेह है। क्यों ? प्रथम क्षण में निर्गुण द्रव्य उत्पन्न होता है, द्वितीय क्षण में गुण उत्पन्न होता है, और जाति प्रथम क्षण में भो द्रव्य में रहनी है इससे घट के प्रथम क्षण में गंध का व्यभिचारी पृथ्वीत्व होने से उसमें गंध का अविनाभाव सबन्ध रूप व्याप्ति का अभाव है। और उत्पत्ति क्षण वर्ति जल में स्नेह का व्यभिचारी जलत्व होने से उसमें स्नेह का अविनाभाव रूप सबन्ध नहीं है। इससे स्नेह की व्याप्ति का जलत्व में अभाव होने से स्नेह का व्याप्य जलत्व नहीं है। इस रीति से पृथ्वीत्व का व्याप्य गंध है। गंध का व्याप्य पृथ्वीत्व नहीं

है। वैसे जलत्व का व्याप्य स्नेह है, स्नेह का व्याप्य जलत्व नहीं है। तथापि गन्धत्व और पृथ्वीत्व परस्पर व्याप्ति वाले हैं। इससे दोनों परस्पर व्याप्य हैं। वैसे ही स्नेहवत्त्व और जलत्व दोनों परस्पर व्याप्य हैं। क्यों ? गन्ध की अधिकरणता को गन्धत्व कहते हैं और स्नेह की अधिकरणता को स्नेहवत्त्व कहते हैं। जिसमें जो पदार्थ कदाचित् हो, उसमें उस पदार्थ की अधिकरणता सदा रहती है। यह व्याप्ति निरूपण में जगदीशभट्टाचार्य आदिको ने लिखा है। वहाँ यह प्रसंग है — अव्याप्यवृत्ति पदार्थ की अधिकरणता व्याप्यवृत्ति होती है। अधिकरणता अव्याप्यवृत्ति नहीं होती है। अव्याप्यवृत्ति दो प्रकार की होती है। एक देशकृत अव्याप्यवृत्ति और दूसरी कालकृत अव्याप्यवृत्ति होती है। जो पदार्थ के एक देश में हो और एक देश में नहीं हो, उसे देशकृत अव्याप्यवृत्ति कहते हैं। कैसे ? जैसे पदार्थ के एक देश में संयोग होता है, सो देश कृत अव्याप्यवृत्ति है, किन्तु संयोग की अधिकरणता सब पदार्थ में होती है, एक देश में नहीं। इससे अव्याप्यवृत्ति संयोग की अधिकरणता व्याप्यवृत्ति होती है, अव्याप्यवृत्ति नहीं। यह सिद्धांत है।

और किसी काल में हो, किसी काल में नहीं हो उसको कालकृत अव्याप्यवृत्ति कहते हैं। पूर्व कही रीति से गन्धादिक गुण की कालिक अव्याप्यवृत्ति है। उनकी अधिकरणता द्रव्य की उत्पत्ति क्षण में भी रहती है। इससे गन्धवत्त्व, स्नेहवत्त्व, पृथ्वीत्व, जलत्व के समक्ष समकालवृत्ति है। यह न्याय रीति से समाधान है। और वेदान्त मत में तो निर्गुण द्रव्य उत्पन्न नहीं होता, प्रथम ही सगुण होता है। इससे गन्ध, स्नेह के भी पृथ्वीत्व जलत्व व्याप्य हैं।

अनुमिति ज्ञान में व्याप्ति के ज्ञान की अपेक्षा की रीति

इस रीति से अविनाभाव रूप सबन्ध व्याप्ति है, उस व्याप्ति वाला व्याप्य धूम का पर्वतादिकों में जिसको प्रत्यक्ष ज्ञान हो अथवा शब्द ज्ञान हो उसको पर्वतादिकों में अग्नि का अनुमिति ज्ञान होता है। वैसे ही रसके ज्ञान से रूप का ज्ञान होता है। किन्तु जिस पुरुष को धूम अग्नि का व्याप्य है, ऐसा ज्ञान पूर्व हुआ हो, उसको धूम ज्ञान से

व्याप्यत्व का स्मरण होकर अग्नि की अनुमिति होती है। व्याप्ति को ही व्याप्यत्व कहते हैं। रूप का व्याप्य रस है, ऐसा जिसको ज्ञान हुआ हो, उसको रस के ज्ञान से रूप की रस में व्याप्ति का स्मरण होकर रूप की अनुमिति होती है। जिसको व्याप्यत्व का ज्ञान पूर्व नहीं हुआ हो, उसको धूमादिको के ज्ञान से अग्नि आदिको की अनुमिति नहीं होती। इससे व्याप्ति का ज्ञान अनुमिति का करण है। व्याप्तिवाले को व्याप्य कहते हैं और व्याप्ति को व्यापता कहते हैं। वह व्याप्ति का ज्ञान भी सदेह रूप हो तो कारण नहीं है। क्यों ? “धूम अग्नि की व्याप्ति वाला है वा नहीं है” ऐसा सदेह रूप ज्ञान जिसको पूर्व हुआ है, उसको धूम ज्ञान से अग्नि का ज्ञान नहीं होता। किन्तु “धूम अग्नि की व्याप्ति वाला है” ऐसा निश्चय रूप ज्ञान जिसको हुआ है, उसको धूम ज्ञान से अग्नि का अनुमिति रूप ज्ञान होता है।

इससे व्याप्ति का निश्चयरूप ज्ञान अनुमिति का हेतु है। सो व्याप्ति निश्चय सहचार ज्ञान से होता है। महानसादिको में बारबार धूम और अग्नि का सहचार देखकर “अग्नि का व्याप्य धूम है” ऐसा ज्ञान होता है और “धूम का व्याप्य अग्नि है” ऐसा ज्ञान नहीं होता। क्यों ? महानसादिको में जैसा अग्नि का सहचार धूम में देखते हैं, वैसा धूम का सहचार यद्यपि अग्नि में देखते हैं, तथापि धूम का व्यभिचार भी अग्नि में देखते हैं। इससे यह सिद्ध हुआ —जिस पदार्थ का जिसमें व्यभिचार नहीं प्रतीत होता और सहचार प्रतीत होता है, उस पदार्थ की व्याप्ति का उसमें निश्चय होता है। अग्नि का धूम में व्यभिचार नहीं प्रतीत होता है और सहचार प्रतीत होता है। इससे अग्नि की व्याप्ति का धूम में निश्चय होता है। अग्नि में धूम का सहचार प्रतीत होता है और व्यभिचार भी प्रतीत होता है। इससे “धूम का व्याप्य अग्नि है” यह निश्चय नहीं होता। सहचार साथ रहने को कहते हैं। व्यभिचार अलग रहने को कहते हैं। यद्यपि जल के धूम में अग्नि का व्यभिचार है और अग्निशात होने पर महानस में धूम रहता है उसमें अग्नि का व्यभिचार है तथापि जिसके मूल का उच्छेद नहीं हुआ है, ऐसी ऊँची धूमरेखा में अग्नि का व्यभिचार नहीं है। इससे विलक्षण धूम रेखा में अग्नि को व्याप्ति का प्रत्यक्ष रूप निश्चय होता है। वैसी

विलक्षण धूमरेखा का पर्वतादिको में प्रत्यक्ष होने पर “धूम अग्नि का व्याप्य है” इस अनुभव के मस्कार का उद्भव होता है। उसके अनन्तर “अग्नि वाला पर्वत है” ऐसी अनुमिति होती है।

सर्व नैयायिकों के मत में अनुमिति का क्रम

यद्यपि न्याय मत में अनुमान प्रसंग में अनेक पक्ष हैं, वे उनके ग्रंथों में स्पष्ट हैं किन्तु सर्व नैयायिकों के मत में अनुमिति का यह क्रम है—प्रथम तो महानसादिकों में हेतु साध्य का सहचार दर्शन होता है। उसके अनन्तर हेतु में साध्य की व्याप्ति का निश्चय होता है। उसके अनन्तर पर्वतादिकों में हेतु का प्रत्यक्ष होता है। उसके अनन्तर सस्कार का उद्भव होकर व्याप्ति की स्मृति होती है। उसके अनन्तर साध्य की व्याप्ति विशिष्ट हेतु का पक्ष में प्रत्यक्ष होता है। उसको परामर्श कहते हैं। “वह्नि व्याप्य धूमवान् पर्वतः” यह प्रसिद्ध अनुमान में परामर्श का आकार है। “साध्य व्याप्य हेतु मान् पक्षः” यह परामर्श का सामान्य रूप है। उससे अनन्तर “वह्निमान् पर्वतः” ऐसा अनुमिति ज्ञान होता है। इस क्रम से अनुमिति होती है। परन्तु प्राचीन मत में अनुमिति का करण परामर्श है, और सब ज्ञान अन्यथा सिद्ध है। उसके मत में परामर्श ही अनुमान है। यद्यपि परामर्श का व्यापारी नहीं मिलता तथापि उसके मत में व्यापार हीन असाधारण कारण को करण कहते हैं। इससे परामर्श ही अनुमिति का कारण होने से अनुमान है। और कोई नैयायिक ज्ञात हेतु को अनुमान कहते हैं और कोई पक्ष में हेतु के ज्ञान को अनुमान कहते हैं। व्याप्ति की स्मृति और परामर्श को व्यापार कहते हैं। और कोई व्याप्ति के स्मृति ज्ञान को अनुमान कहते हैं, परामर्श को व्यापार कहते हैं। ऐसे नैयायिकों के अनेक मत हैं, परन्तु सर्व के मत में परामर्श का अङ्गीकार है। कोई परामर्श को करण कहते हैं, कोई व्यापार कहते हैं। परामर्श बिना अनुमिति नहीं होती। यह सब नैयायिकों का मत है।

अनुमिति में मीमांसा का मत

मीमांसा का यह मत है—जहां पर्वत में धूम के प्रत्यक्ष से व्याप्ति की स्मृति होकर अग्नि की अनुमिति हो जाती है, वहां परामर्श से बिना

भी अनुमिति अनुभव सिद्ध है। इससे जहा परामर्श होकर अनुमिति होती है, वहा भी परामर्श अनुमिति का कारण नहीं है, किन्तु परामर्श को अन्यथा सिद्ध कहते हैं। कैसे ? जैसे दैवयोग से आया हुआ रासभ वा कुलाल-पत्नी घट में अन्यथा सिद्ध है। अन्यथा सिद्ध किमको कहते हैं ? कारण सामग्री से बाह्य हो उसको कहते हैं। इस रीति से मीमांसा के मत में परामर्श कारण नहीं है, उसके अनुसारी भी एक परामर्श को छोड़ कर नैयायिकों की समान अनेक पदार्थों को अनुमान कहते हैं। कोई व्याप्ति की स्मृति को, कोई महानसादिकों में व्याप्ति के अनुभव को और कोई पक्ष में हेतु के ज्ञान को अनुमान कहते हैं।

अद्वैतमतानुसार अनुमिति की रीति

अद्वैत ग्रंथ भी जहा विरोध न हो वहा मीमांसा की प्रक्रिया के अनुसार है। इससे अद्वैत मत में भी परामर्श कारण नहीं है, किन्तु महानसादिकों में जो व्याप्ति का प्रत्यक्ष रूप अनुभव होता है वह अनुमिति का कारण है। व्याप्ति के अनुभव के उद्बुद्ध सस्कार व्यापार हैं, और पर्वत में जो धूम का प्रत्यक्ष है, सो सस्कार का उद्बोधक है। जहा व्याप्ति की स्मृति हो जाती है, वहा भी स्मृति की उत्पत्ति से सस्कारों का नाश तो नहीं होता है। इससे स्मृति और सस्कार दोनों हैं, वहा भी अनुमिति के व्यापार रूप कारण सस्कार है। व्याप्ति की स्मृति कारण नहीं है। क्यों ? अनुमिति में व्याप्ति स्मृति को व्यापार रूप कारण मानें तो भी स्मृति के कारण सस्कार मानने और स्मृति में अनुमिति की कारणता माननी, इससे दोनों में कारणता कल्पना गौरव होगा, और स्मृति के कारण माने जो सस्कार उनको अनुमिति की कारणता माने तो स्मृति की कारणता का त्याग लाघव है। इस रीति से व्याप्ति का अनुभव कारण है और सस्कार व्यापार है, अनुमिति फल है। यह वेदान्त परिभाषादिक अद्वैत ग्रंथों की रीति है। नैयायिकों के समान परामर्श अनुमिति का कारण नहीं है।

व्याप्ति की स्मृति की व्यापारता और सस्कार की अव्यापारता
यदि सस्कार को अनुमिति का व्यापार नहीं मानें, स्मृति को

व्यापार माने, तो भी सिद्धान्त की हानि नहीं होती, यद्यपि वेदान्त परिभाषादिक ग्रंथों में विरोध है तथापि युक्ति से अर्थ निर्णय करने से आधुनिक ग्रंथ के विरोध से हानि नहीं, किन्तु श्रुति स्मृति के विरोध से अथवा सिद्धान्त विरोध से हानि होती है। अनुमिति का व्यापार रूप कारण स्मृति है वा सस्कार है, इस अर्थ में श्रुति स्मृति उदासीन है और सिद्धान्त भी उदासीन है। इससे व्याप्ति स्मृति को व्यापारता कहने में विरोध नहीं है, उलटी साधक युक्ति है। क्यों ? व्याप्ति सस्कार को अनुमिति का कारण कहें तो अनुद्बुद्ध सस्कार से अनुमिति हो तो पर्वत में धूम के प्रत्यक्ष बिना भी सदा ही अनुमिति होनी चाहिये। इससे उद्बुद्ध सस्कार अनुमिति के हेतु मानने होंगे और उद्बुद्ध सस्कारों से ही स्मृति होती है। इससे जहाँ अनुमिति की सामग्री है, वहाँ नियम से स्मृति की सामग्री है। दोनों की सामग्री होने से कौन सा ज्ञान होता है। यह धर्मराज को पूछना चाहिये। परस्पर प्रतिबध्यता और प्रतिबन्धकता मानें तो गौरव दोष होगा। विनगमना विरह (एक पक्षपातनी युक्ति का अभाव) होगा। और अनुभव का विरोध होगा। क्यों ? पर्वत में धूम दर्शन से धूम में अग्नि की व्याप्ति के स्मरण से उत्तर काल में अनुमिति होती है। यह बुद्धिमानों के अनुभव से सिद्ध है। अनुमिति सामग्रियों से व्याप्ति स्मृति का प्रतिबध अनुभव विरुद्ध है, और जहाँ दो ज्ञानों की सामग्री दो हो वहाँ एक सामग्री का दूसरी सामग्री प्रतिबधक होती है। यहाँ अनुमिति की सामग्री और स्मृति की सामग्री एक सस्कार है। उस एक सामग्री का प्रतिबध्य प्रतिबधक भाव नहीं बनता और अनुमिति से स्मृति का प्रतिबध कहें तो अनुमिति भविष्यत् है, वह उत्पन्न ही नहीं हुई। उसको प्रतिबधकता संभव नहीं और वेदान्त परिभाषा में तथा उसकी टीका में अनुमिति से स्मृति का प्रतिबध लिखा भी नहीं है। क्यों ? टीका सहित वेदान्त परिभाषा में यह लिखा है — धूम दर्शन से सस्कार उद्बुद्ध होते हैं। उनसे कही स्मृति होती है, कही नहीं होती है। सस्कार से जहाँ स्मृति होती है, वहाँ भी सस्कारों का नाश तो होता नहीं। सस्कार और स्मृति दोनों हैं परन्तु

स्मृति शून्य स्थल में जैसे स्कार व्यापार है, वैसे स्मृति सद्भाव स्थल में भी स्कार ही व्यापार है, स्मृति नहीं। यह धर्मराज का ग्रथ है। उसमें बुद्धिमान् को यह आश्चर्य होता है, उद्बुद्ध स्कार होते हुये स्मृति शून्य स्थल कैसे होता है, और स्मृति की उत्पत्ति से स्कार का नाश होता है, स्मृति से अन्य स्कार होते हैं। यह पक्ष सयुक्तिक है। उसका उपपादन ग्रथांतर में प्रसिद्ध है। इस (पिता पुत्र के) पक्ष में स्मृति स्कार दोनों की उक्ति सर्वथा विरुद्ध है।

स्वार्थानुमिति और अनुमान का स्वरूप

इससे व्याप्ति का अनुभव करण है। व्याप्ति की स्मृति व्यापार है। यह पक्ष निर्दोष है। इस रीति से जहा हो उसको स्वार्थानुमिति कहते हैं, परन्तु न्याय मत में धूम का प्रत्यक्ष और व्याप्ति का स्मरण होने पर भी अग्नि की अनुमिति नहीं होती। दोनों ज्ञानों से अनन्तर परामर्श नाम तीसरा ज्ञान होता है, उससे अनुमिति होती है। “अग्नि व्याप्य जो धूम उस वाला पर्वत है” ऐसे ज्ञान को परामर्श कहते हैं। उसको वेदान्त में अनुमिति का कारण नहीं मानते हैं। इस रीति से वाक्य प्रयोग बिना व्याप्ति ज्ञानादिको से जो अनुमिति होती है, उसको स्वार्थानुमिति कहते हैं। उसके कारण व्याप्ति ज्ञानादिको को स्वार्थानुमान कहते हैं।

परार्थानुमान अनुमिति और तर्क का स्वरूप

जहा दो का विवाद हो एक पुरुष कहै पर्वत में अग्नि अनुमान प्रमाण से निर्णीत है, एक कहै नहीं है। वहा अग्नि निश्चयवाला पुरुष अपने प्रतिवादी की निवृत्ति के लिये वाक्य प्रयोग करता है, उसको परार्थानुमान कहते हैं। वह वाक्य वेदान्त मत में तीन अवयव का होता है। प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण, ये वाक्य के अवयवों के नाम हैं। “पर्वतो बल्लिमान्, धूमात्, योयो धूमवान् सोऽग्निमान् यथा महानस ” इतना महावाक्य है। इसमें तीन आवातर वाक्य

है । उनके प्रतिज्ञादिक क्रम से नाम है । साध्य विशिष्ट पक्ष के बोधक वाक्य को प्रतिज्ञा वाक्य कहते हैं । ऐसा “पर्वतो वल्लिमान्” यह वाक्य है । “वल्लि विशिष्ट पर्वत है” ऐसा बोध इस वाक्य से होता है । वहा वल्लि (अग्नि) साध्य है, पर्वत पक्ष है । क्यो ? अनुमिति के विषय को साध्य कहते हैं । अनुमिति का विषय वल्लि है, इससे साध्य है । यद्यपि “पर्वतो वल्लिमान्” ऐसी अनुमिति होती है, उसका विषय पर्वत भी है, उसको भी साध्य कहना चाहिये । तथापि वेदान्त मत में “पर्वतो वल्लिमान्” यह ज्ञान तो एक ही है परन्तु पर्वत अश में इन्द्रिय जन्य है और वल्लि अश में धूम ज्ञान रूप अनुमान जन्य है । इससे एक ज्ञान में चाक्षुषता और अनुमितिता दो धर्म हैं । चाक्षुषता अश की विषयता पर्वत में है, और अनुमितिता अश की विषयता वल्लि में है । इससे अनुमिति का विषय पर्वत नहीं है, केवल वल्लि ही है । जिस अधिकरण में साध्य की जिज्ञासा होकर साध्य का अनुमिति रूप निश्चय हो उसको पक्ष कहते हैं । ऐसा पर्वत है । प्रतिज्ञा वाक्य से उत्तर लिग के बोधक वचन को हेतु वाक्य कहते हैं । ऐसा वाक्य “धूमात्” यह है । यद्यपि “धूमात् धूमेन” इन दोनों का एक ही अर्थ है, तथापि “धूमेन” ऐसा वाक्य सप्रदाय सिद्ध नहीं है । यह अव्यय ग्रंथ में भट्टाचार्य ने लिखा है । इससे “धूमात्” इस रीति के वाक्य को ही हेतु वाक्य कहते हैं । हेतु साध्य के सहचार बोधक दृष्टात प्रतिपादक वचन को उदाहरण वाक्य कहते हैं । वादी प्रतिवादी का विवाद जिसमें नहीं हो, किन्तु दोनों का निर्णीत अर्थ जिसमें हो उसको दृष्टात कहते हैं । ऐसा महानस है ।

इस रीति से प्रतिज्ञादिक तीन के समुदाय रूप महावाक्य से विवाद की निवृत्ति होती है । यदि महावाक्य सुनकर भी आग्रह करे कि महानसादिको में तो अग्नि का सहचारी धूम है और पर्वत में अग्नि का व्यभिचारी धूम है । इससे पर्वत में धूम है अग्नि नहीं है । ऐसा प्रतिवादी आग्रह करे, वा व्यभिचार की शका हो, तो तर्क से आग्रह और शका की निवृत्ति होती है । अनिष्ट आपादन को तर्क कहते हैं । पर्वत में अग्नि बिना धूम हो तो अग्नि का कार्य धूम नहीं

होना चाहिये, यह तर्क है। इससे धूम मे अग्नि का व्यभिचार सदेह निवृत्त होता है। अग्नि धूम का कारण कार्यभाव इष्ट है, उसका अभाव अनिष्ट है। इससे कारण कार्य भाव का भग आपादन करता है, वह कारण कार्यभाव का भग अनिष्ट है। इससे अनिष्ट का आपादन नर्क है। इस तर्क से प्रतिवादी के आग्रह और शका की निवृत्ति होती है। क्यो ? अग्नि धूम का कारण कार्य भाव दोनो को इष्ट है। उसका भग दोनो को अनिष्ट है। अग्नि का व्यभिचारी धूम है यह वार्ता प्रतिवादी नहीं कह सकता। इस रीतिसे तीन अवयव का समुदायरूप जो महावाक्य उसको परार्थानुमान कहते है। उससे उत्तर जो अनुमिति हो उसको परार्थानुमिति कहते है। अनुमान प्रमाण से निर्णय करने पर भी व्यभिचार की शका हो तो तर्क से निवृत्त होनी है। इससे प्रमाण का सहकारी तर्क है।

वेदान्त मत मे तर्क सहित परार्थानुमान का स्वरूप

वेदात वाक्यो से जीव मे ब्रह्म का अभेद निर्णीत है, वह अनुमान से भी इस प्रकार से सिद्ध होता है —“जीवो ब्रह्माभिन्न चेतनत्वात्, यत्र यत्र चेतनत्व तत्र तत्र ब्रह्माभेद, यथा ब्रह्मणि।” यह तीन अवयव का समुदाय रूप महावाक्य है, इससे इसको परार्थानुमान कहते है। यहा जीव पक्ष है, ब्रह्माभेद साध्य है, चेतनत्व हेतु है, ब्रह्म दृष्टात है। यहा प्रतिवादी यदि ऐसे कहै —जीव में चेतनत्व हेतु तो है किन्तु ब्रह्माभेद रूप साध्य नहीं है। इस रीति से पक्ष मे चेतनत्व हेतु का ब्रह्माभेद रूप साध्य से व्यभिचार शका करे, तो तर्क से शका की निवृत्ति करनी चाहिये। यहा तर्क का स्वरूप यह है —जीव मे चेतनत्व हेतु मानकर ब्रह्माभेद रूप साध्य नहीं माने तो चेतन को अद्वितीयता प्रतिपादक श्रुति का विरोध होगा। अनिष्ट का आपादन तर्क अर्थात् श्रुति का विरोध सर्व आस्तिको को अनिष्ट है। “व्यावहारिक प्रपञ्चो मिथ्या, ज्ञान निवर्त्यत्वात्, यत्र यत्र ज्ञान निवर्त्यत्व तत्र तत्र मिथ्यात्वम्, यथा शुक्ति रजतादौ”। यहा व्यावहारिक प्रपञ्च पक्ष है, मिथ्यात्व साध्य है, ज्ञाननिवर्त्यता हेतु है, शुक्ति

रजतादिक दृष्टात है। “व्यावहारिक प्रपचो मिथ्या” यह प्रतिज्ञा वाक्य है। “ज्ञान निवर्त्यत्वात्” यह हेतु वाक्य है। “यत्र यत्र ज्ञान निवर्त्यत्व तत्र तत्र मिथ्यात्वम् यथा शुक्ति रजतादौ” यह उदाहरण वाक्य है। यहा भी प्रपच को ज्ञान निवर्त्यता मानकर मिथ्यात्व नहीं माने तो सत् की ज्ञान से निवृत्ति नहीं बन सकती। इससे ज्ञान से सकल प्रपच की निवृत्ति प्रतिपादक श्रुति स्मृति का विरोध होगा। इस तर्क से व्यभिचार शका की निवृत्ति होती है।

वेदान्त मे अनुमान का प्रयोजन

इस रीति से वेदान्त अर्थ के अनुसारी अनेक अनुमान है, परन्तु वेदान्त वाक्यो से अद्वितीय ब्रह्म का जो निश्चय सिद्ध हुआ है, उसकी सभावनामात्र का हेतु अनुमान प्रमाण है, स्वतंत्र अनुमान ब्रह्म निश्चय का हेतु नहीं है। क्यों ? वेदान्त वाक्य बिना अन्य प्रमाण की ब्रह्म मे प्रवृत्ति नहीं है। यह सिद्धात है। यह सक्षेप से अनुमान प्रमाण का वर्णन है।

इति श्री अनुमान प्रमाण निरूपण अश ४ समाप्त

अथ शब्द प्रमाण निरूपण अश ५

शाब्दी प्रमा का भेद

अब शब्द प्रमाण भी भली प्रकार समझाने की कृपा कीजिये ? शाब्दी प्रमा के करण को शब्द प्रमाण कहते हैं। शाब्दी प्रमा दो प्रकार की है। एक व्यावहारिक, दूसरी पारमार्थिक है। व्यावहारिक शाब्दी प्रमा भी दो प्रकार की है। एक लौकिक वाक्य जन्य है, दूसरी वैदिक वाक्य जन्य है। “नीलो घट” इत्यादिक लौकिक वाक्य है। “वज्रहस्त पुरंदर” इत्यादिक वैदिक वाक्य है। पदो के समुदाय को वाक्य कहते हैं। अर्थवाले वर्ण को वा वर्ण के समुदाय को पद कहते हैं। अकारादिक वर्ण भी विष्णु आदिक अर्थ वाले हैं। नारायण आदिक पदो मे वर्ण का समुदाय अर्थवाला है। व्याकरण की रीति से “नीलो घट.” इस वाक्य मे दो पद हैं और न्याय की रीति से चार पद हैं। व्याकरण के मत मे भी अर्थ बोधकता चार समुदायो मे है, पद चार नहीं है।

शाब्दी प्रमा का प्रकार

शाब्दी प्रमा का प्रकार यह है — “नीलो घट ” इस वाक्य को सुने तब श्रोता को सकल पदों का श्रावण साक्षात्कार होता है। पदों के साक्षात्कार से पदार्थों की स्मृति होती है। शका — पदों का अनुभव पदों की स्मृति का हेतु है और पदार्थों का अनुभव पदार्थों की स्मृति का हेतु है। पदों का साक्षात्कार पदार्थों की स्मृति का हेतु नहीं बन सकता। क्यों ? जिस वस्तु का पूर्व अनुभव हो उसकी ही स्मृति होती है। अन्य के अनुभव से अन्य की स्मृति नहीं होती। इससे पद के ज्ञान से पदार्थ की स्मृति नहीं बनती। समाधान — यद्यपि सस्कार द्वारा पदार्थों का अनुभव ही पदार्थों की स्मृति का हेतु है तथापि उद्भूत सस्कारों से स्मृति होती है। अनुद्भूत सस्कारों से स्मृति नहीं होती। यदि अनुद्भूत सस्कारों से भी स्मृति हो तो अनुद्भूत पदार्थ की स्मृति मदा होनी चाहिये, होती है नहीं। इससे उद्भूत सस्कारों से ही स्मृति होती है। यह सिद्ध हुआ। जहाँ उद्भूत सस्कारों से स्मृति होती है, वहाँ पदार्थों के सस्कारों के उद्भव का हेतु पद ज्ञान है। क्यों ? सबन्धी के ज्ञान से तथा सदृश पदार्थों के ज्ञान से वा चित्तन से सस्कार उद्भूत होते हैं। उनसे स्मृति होती है। कैसे ? जैसे पुत्र को देख कर पिता की और पिता को देख कर पुत्र की स्मृति होती है। वहाँ सबन्धी का ज्ञान सस्कारों के उद्भव का हेतु है। वैसे ही एक तपस्वी को देख कर पूर्व देखे हुये अन्य तपस्वी की स्मृति होती है। वहाँ सस्कार का उद्बोधक सदृशदर्शन है। जहाँ एकान्त में बैठ कर अनुद्भूत पदार्थ का चिन्तन करे, उससे अनुद्भूत अर्थ की स्मृति होती है। वहाँ सस्कार का उद्बोधक चिन्तन है।

इस रीति से सबन्धी ज्ञानादिक सस्कार के उद्बोध द्वारा स्मृति के हेतु है, और सस्कार की उत्पत्ति द्वारा समान विषयक पूर्व अनुभव स्मृति का हेतु है। इससे पदार्थों का पूर्व अनुभव तो पदार्थ विषयक सस्कार की उत्पत्ति द्वारा हेतु है, और पदार्थों के सबन्धी पद है। इससे पदार्थों के सबन्धी जो पद उनका ज्ञान सस्कार के उद्बोध द्वारा

पदार्थ की स्मृति का हेतु है। इससे पदों के ज्ञान से पदार्थों की स्मृति संभव है। जहाँ एक संबन्धी के ज्ञान से अन्य संबन्धी की स्मृति हो वहाँ दोनों पदार्थों के संबन्ध का जिसको ज्ञान हो उसको एक के ज्ञान से दूसरे की स्मृति होती है। जिसको संबन्ध का ज्ञान नहीं हो, उसको एक के ज्ञान से दूसरे की स्मृति नहीं होती। कैसे ? जैसे पिता पुत्र का जन्य जनक भाव संबन्ध है। जिसको जन्य जनक भाव संबन्ध का ज्ञान हो, उसको एक के ज्ञान से दूसरे की स्मृति होती है। जिसको जन्य जनक भाव संबन्ध का ज्ञान नहीं हो, उसको एक के ज्ञान से दूसरे की स्मृति नहीं होती। वैसे ही पद और अर्थ का जो आपस में संबन्ध है उसको वृत्ति कहते हैं। वृत्ति रूप पद अर्थ के संबन्ध का जिसको ज्ञान हो, उसको पद के ज्ञान से अर्थ की स्मृति होती है। पद और अर्थ के वृत्ति रूप संबन्ध के ज्ञान से रहित को पद के ज्ञान से अर्थ की स्मृति नहीं होती। इससे वृत्ति सहित पद का ज्ञान पदार्थ की स्मृति का हेतु है।

शब्द की शक्ति वृत्ति का कथन

शब्द की वृत्ति दो प्रकार की है — एक शक्ति रूप है और दूसरी लक्षणा रूप वृत्ति है। न्याय मत में ईश्वर की इच्छा रूप शक्ति है। मीमांसा के मत में शक्ति नाम कोई भिन्न पदार्थ है। व्याकरण के मत में और पातञ्जल के मत में वाच्य वाचक भाव का मूल जो पद अर्थ का तादात्म्य संबन्ध सोई शक्ति है। “विचार सागर” ग्रंथ में व्याकरण के मत की योग्यता रूप शक्ति लिखी है, सो भूषण कार का मत बताया है। व्याकरण के मजूषा ग्रंथ में योग भाष्य की रीति से वाच्य वाचक भाव का मूल तादात्म्य संबन्ध ही शक्ति कही है। अद्वैत सिद्धान्त में सर्वत्र अपना कार्य करने की सामर्थ्य ही शक्ति है। कैसे ? जैसे तन्तु में पट करने की सामर्थ्य रूप शक्ति है। अग्नि में दाह करने की जो सामर्थ्य सो शक्ति है। वैसे ही पदों में अपने अर्थ के ज्ञान की सामर्थ्य ही शक्ति है, परन्तु इतना भेद है — अग्नि आदिक पदार्थों में जो सामर्थ्य रूप शक्ति है, उसके ज्ञान की अपेक्षा नहीं है। शक्ति ज्ञात हो वा अज्ञात हो दोनों स्थानों में अग्नि आदिकों से दाहादिक कार्य होते हैं और पद

की शक्ति का ज्ञान हो तब तो अर्थ की स्मृति रूप कार्य होता है, शक्ति का ज्ञान नहीं हो, तब अर्थ की स्मृति रूप कार्य नहीं होता । इससे पद की सामर्थ्य रूप शक्ति ज्ञात होती है तब ही पदार्थ की स्मृति रूप कार्य होता है । शका — जहा अतीत पद की स्मृति हो, वहा पद के स्मरण रूप ज्ञान से अर्थ की स्मृति होती है, सो नहीं होनी चाहिये । क्यो ? सामर्थ्य रूप शक्ति वाले पद का ध्वंस हो गया है, इससे अर्थ की स्मृति का हेतु जो पद उसका अभाव है । समाधान —मीमांसा के मत मे सब पद नित्य है, उनकी उत्पत्ति वा नाश नहीं होता । इससे पद का ध्वंस नहीं बनता । और यदि पदो को अनित्य माने तो यह समाधान है. — पदार्थ स्मृति की सामर्थ्य पद मे नहीं है, किन्तु पद ज्ञान मे पदार्थ की स्मृति की शक्ति है । जहा पद का ध्वंस हुआ है, वहा भी पद का स्मरण रूप ज्ञान है । जहा वर्तमान पद है, वहा पद का श्रावण साक्षात्कार रूप ज्ञान है । उस ज्ञान मे पदार्थ की स्मृति की सामर्थ्य है सोई शक्ति है । इस पक्ष मे शक्ति वाला पद नहीं है किन्तु पद का ज्ञान है । यह पक्ष गदाधर भट्टाचार्य ने शक्ति वाद ग्रंथ मे ज्ञान शक्ति वाद करके लिखा है । इस रीति से पद की सामर्थ्य वा पद के ज्ञान की सामर्थ्य को शक्ति कहते है । दूसरे पक्ष मे भी पद शक्ति वाला है । इस व्यवहार की सिद्धि के लिये पद का धर्म शक्ति अपेक्षित हो तो जिस पद का ज्ञान जिस अर्थ की स्मृति मे समर्थ हो, उस पद की उस अर्थ मे शक्ति कही जाती है ।

शब्दी प्रमा की रीति पूर्वक शक्ति मे विवाद

इस रीति से शक्ति सहित पद ज्ञान से पदार्थ की स्मृति होनी है । जितने पदार्थों की स्मृति होती है उतने पदार्थों के सबन्ध का ज्ञान वा सबन्ध सहित सब पदार्थों के ज्ञान को वाक्यार्थ ज्ञान कहते है । उसी को शाब्दी प्रमा कहते है । कैसे ? जैसे 'नीलो घट ' यह वाक्य है, इसमे चार पद है, १ — नील पद है २ — ओकार पद है ३ — घट पद है ४ — विसर्ग पद है । नील रूप विशिष्ट मे नील पद को शक्ति है । ओकार पद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्ति वादादिक ग्रंथो मे स्पष्ट है अथवा ओकार पद का अभेद अर्थ है । घट पद की घटत्व विशिष्ट मे शक्ति है । विसर्ग की एकत्व सख्या मे शक्ति है । शक्ति का ज्ञान कोश व्याकरणा-

दिको से होता है। नील पीतादिक पदों की वर्ण में और वर्णवाले में शक्ति है। यह कोश में लिखा है और विसर्ग की एकत्व सख्या में शक्ति है। यह वार्ता व्याकरण से जानी जाती है। घट पद को घटत्व विशिष्ट में शक्ति है। यह व्याकरण ग्रंथों में और शक्ति वादादिक तर्क ग्रंथों में लिखा है। और न्याय सूत्र में गौतम ने यह कहा है—जाति, आकृति और व्यक्ति में सकल पदों की शक्ति है। अवयव के संयोग को आकृति कहते हैं। अनेक पदार्थों में रहै जो नित्य एक धर्म उसको जाति कहते हैं। कैसे ? जैसे अनेक घटों में नित्य और एक घटत्व है सो ही जाति है। जाति के आश्रय को व्यक्ति कहते हैं। इस मत में घट पद की शक्ति कपाल संयोग सहित घटत्व विशिष्ट घट में है।

और दीधितिकार शिरोमणि भट्टाचार्य के मत में सर्व पदों की शक्ति व्यक्ति मात्र में है। जाति और आकृति में नहीं है। इस मत में घट पद का वाच्य केवल घट व्यक्ति है। घटत्व और कपाल संयोग घट पद के वाच्य नहीं है। क्यों ? जिस पद की जिस अर्थ में शक्ति हो, उस पद के उस अर्थ को ही वाच्य कहते हैं और शक्य कहते हैं। केवल व्यक्ति में शक्ति है, इससे केवल व्यक्ति ही वाच्य है। शका—घट पद के उच्चारण से घटत्व की, गो पद के उच्चारण से गोत्व की, ब्राह्मण पद के उच्चारण से ब्राह्मणत्व की प्रतीति होती है, सो इस मत में नहीं होनी चाहिये। क्यों ? अवाच्य अर्थ की लक्षणा बिना पद से प्रतीति नहीं होती है। यदि अवाच्य अर्थ की लक्षणा बिना पद से प्रतीति माने तो घट पद के अवाच्य घटत्व की जैसे घट पद से प्रतीति मानी, वैसे घट पद के अवाच्य पटादिकों की भी घट पद से प्रतीति होनी चाहिये ? समाधान—वाच्य की प्रतीति पद से होती है और वाच्य वृत्ति जाति की भी प्रतीति होती है। इससे यह नियम है—जाति भिन्न अवाच्य की प्रतीति नहीं होती। और वाच्य वृत्ति जाति तो अवाच्य होने पर भी प्रतीति होती है। इससे घटत्वादिक तो अवाच्य भी घटादिक पदों से प्रतीति होते हैं। पटादिक अवाच्य प्रतीति नहीं होते। पुनः शंका—वाच्य वृत्ति अवाच्य जाति की पद से प्रतीति मानें तो घट पद से पृथ्वीत्व जाति की प्रतीति होनी चाहिये। क्यों ? घट पद के वाच्य में जैसे घटत्व जाति रहती है,

वैसे पृथ्वीत्व भी रहती है। इससे दोनो वाच्य वृत्ति है और अवाच्य है। घटत्व के समान पृथ्वीत्व की भी प्रतीति होनी चाहिये। गो पद का वाच्य गो उसमे गोत्व के समान पशुत्व रहता है और दोनो अवाच्य है। ब्राह्मण पद से ब्राह्मणत्व के समान मनुष्यत्व की प्रतीति होनी चाहिये ? समाधान —

वाच्यतावच्छेदक अवाच्य जाति की और वाच्य की पद से प्रतीति होती है। अन्य की प्रतीति नहीं होती। कैसे ? जैसे घट पद का वाच्य घट व्यक्ति की और वाच्यतावच्छेदक घटत्व की प्रतीति घट पद से होती है। पृथ्वीत्व वाच्य नहीं है। और वाच्यतावच्छेदक नहीं है। इससे घट पद से पृथ्वीत्व की प्रतीति नहीं होती। वाच्यता से न्यून वृत्ति और अधिक वृत्ति नहीं हो, किन्तु जितने देश मे वाच्यता हो, उतने देश में रहे, उसको वाच्यतावच्छेदक कहते है। घट पद की वाच्यता सकल घट व्यक्ति मे है और घटत्व भी सकल घट व्यक्ति मे रहता है। इससे घट पद की वाच्यता से न्यून वृत्ति और अधिक वृत्ति घटत्व नहीं है किन्तु समान देशवृत्ति होने से घट पद का वाच्यतावच्छेदक घटत्व है। घट पद की वाच्यता पट मे नहीं है और पृथ्वीत्व पट मे है। इससे अधिक देशवृत्ति होने से घट पद का वाच्यतावच्छेदक पृथ्वीत्व नहीं है। गो पद की वाच्यता सकल गो व्यक्ति मे है और गोत्व भी सकल गो व्यक्ति मे है। इससे गो पद का वाच्यतावच्छेदक गोत्व है, और अश्व मे गो पद की वाच्यता नहीं है, उसमे पशुत्व रहता है। इससे गो पद की वाच्यता से अधिक देश वृत्ति होने से गो पद का वाच्यतावच्छेदक पशुत्व नहीं है। वैसे ही ब्राह्मण पद की वाच्यता सकल ब्राह्मण व्यक्ति मे है। और ब्राह्मणत्व भी सकल ब्राह्मण व्यक्ति मे है। इससे ब्राह्मण पद का वाच्यतावच्छेदक ब्राह्मणत्व है। क्षत्रियादिको मे ब्राह्मण पद की वाच्यता नहीं है, वहा मनुष्यत्व रहता है। इससे अधिक देश वृत्ति होने से ब्राह्मण पद का वाच्यतावच्छेदक मनुष्यत्व नहीं है।

इस रीति से घटादिक पदो से घटत्वादिको की भी प्रतीति होती है और शक्ति नहीं होने से घटत्वादि घटादिक पदो के वाच्य नहीं है किन्तु वाच्यतावच्छेदक है। यह शिरोमणि भट्टाचार्य का मत है, और

घटादि पदों की जाति मात्र में शक्ति है व्यक्ति में नहीं है। यह मीमांसा का मत है। शका.—जिस अर्थ में जिस पद की शक्ति का ज्ञान हो उस अर्थ की उस पद से स्मृति होकर शाब्दी प्रमा होती है। पद की शक्ति बिना व्यक्ति की पद से स्मृति और शाब्दी प्रमा नहीं होनी चाहिये? समाधान—शब्द प्रमाण से तो जाति का ही ज्ञान होता है, तथापि अर्थापत्ति प्रमाण से व्यक्ति का ज्ञान होता है। कैसे? जैसे दिन में अभोजी पुरुष को रात्रि भोजन बिना स्थूलता संभव नहीं है, वैसे ही व्यक्ति बिना केवल जाति में कोई क्रिया संभव नहीं होती। इससे अर्थापत्ति प्रमाण से व्यक्ति का बोध होता है। “गामान्य” इस वाक्य से गोत्व के आनयन का बोध होता है। सो गो व्यक्ति के आनयन बिना नहीं बनता। गो व्यक्ति का आनयन सपादक है, गोत्व का आनयन सपाद्य है, सपादक ज्ञान के हेतु सपाद्य ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। सपादक ज्ञान प्रमा है, इस स्थान में जाति का ज्ञान प्रमाण है और व्यक्ति का ज्ञान प्रमा है। यह मीमांसक भट्ट का मत है। और कोई जाति शक्तिवादी अनुमान से व्यक्ति का बोध मानते हैं। सो ग्रंथांतर में स्पष्ट है। प्रसंग कठिन होने से यहां नहीं लिखा है। केवल जाति में शक्ति मानें, उसके मत में व्यक्ति का बोध शब्द प्रमाण से नहीं होता किन्तु अर्थापत्ति वा अनुमान से व्यक्ति का बोध होता है, परन्तु कोई ग्रंथकार जाति में कुब्ज शक्ति मानते हैं। उनके मत में व्यक्ति का बोध भी शब्द प्रमाण से ही होता है। उसका यह अभिप्राय है—सकल पदों की शक्ति तो जाति विशिष्ट व्यक्ति में है, परन्तु जाति में शक्ति का ज्ञान जिसको हो, उसको पद से अर्थ की स्मृति और शब्द बोध होता है, अन्य को नहीं। वहां घट पद की घटत्व में शक्ति है।

इस रीति से जाति में शक्ति का ज्ञान पदार्थ की स्मृति का और शाब्द बोध का हेतु है। व्यक्ति में शक्ति के ज्ञान का उपयोग नहीं है। क्यों? व्यक्ति अनन्त है। इससे सकल व्यक्तियों का ज्ञान संभव नहीं है। इस कारण से व्यक्ति को शक्ति, स्वरूप से पदार्थ की स्मृति और शाब्द बोध का हेतु है, उसका ज्ञान हेतु नहीं है। इस रीति से घट

पद की घटत्व विशिष्ट मे शक्ति होने से घट पद के वाच्य तो घटत्व और घट दोनों है, इससे घट पद का वाच्य घटत्व और घट उनके शाब्द बोध का हेतु घटत्व मे शक्ति का ज्ञान है। इसको कुब्ज शक्तिवाद कहते है। अन्य प्रकार से भी कुब्ज शक्तिवाद गदाधर भट्टाचार्य ने शक्तिवाद के अन्त मे लिखा है, वह कठिन है। इससे यहा नही लिखा। घटादिक पदो से जैसे जाति विशिष्ट व्यक्ति का बोध होता है, वैसे जाति के व्यक्ति मे समवायादिक सबन्ध है, उनका भी बोध होता है। इससे जाति, व्यक्ति और सबन्ध, इन तीनों मे घटादि पदो की शक्ति है। यह गदाधर भट्टाचार्य का मत है। सर्व मतों मे जाति विशिष्ट व्यक्ति मे घटादिक पदो की शक्ति है, यह मत बहुत ग्रथकारों ने लिखा है। इससे घट पद की घटत्व विशिष्ट मे शक्ति कही है।

वाक्यो का भेद

नील के अभेद वाला एक घट है, यह “नीलो घट” इस वाक्य का अर्थ है। वैसे “वज्रहस्त पुरंदर” यह वैदिक वाक्य है। जैसे “नीला घट” इस वाक्य मे विशेषण बोधक नीलपद है और घट पद विशेष्य बोधक है। वैसे वज्रहस्त पद विशेषण बोधक है और पुरंदर पद विशेष्य बोधक है। विशेषण पद के आगे विसर्ग निरर्थक है वा अभेदार्थक है। विशेष्य बोधक पद के आगे विसर्ग का एकत्व अर्थ है। “वज्रहस्त के अभेदवाला एक पुरंदर है” यह वाक्य का अर्थ है। इस रीति से लौकिक वैदिक वाक्यो की समान रीति है, परन्तु वैदिक वाक्य दो प्रकार के है — एक व्यावहारिक अर्थ के बोधक है, दूसरे परमार्थ तत्त्व के बोधक है। ब्रह्म से भिन्न सबको व्यावहारिक अर्थ कहते है। ब्रह्म को परमार्थ तत्त्व कहते है। ब्रह्म बोधक वाक्य भी दो प्रकार के है — तत्पदार्थ वा त्वपदार्थ के स्वरूप के बोधक वाक्यो को अवातर वाक्य कहते है। जैसे “सत्यज्ञानमनत ब्रह्म” यह वाक्य तत्पदार्थ का बोधक है। “य एषहृद्य तज्योति, पुरुषः” यह वाक्य त्व पदार्थ के स्वरूप का बोधक है। तत्पदार्थ

त्वपदार्थ के अभेदके बोधक “तत्त्वमसि” आदिक वाक्यों को महा-वाक्य कहते हैं।

शब्द की शक्ति और लक्षणा वृत्ति का संक्षेप से कथन

जिस अर्थ में जिस पद की वृत्ति हो उस अर्थ की उस पद से प्रतीति होती है। सो वृत्ति शक्ति और लक्षणा भेद से दो प्रकार की है। ईश्वर की इच्छा वा वाच्य वाचक भाव संबन्ध का मूल तादात्म्य संबन्ध वा पदार्थ बोध हेतु सामर्थ्य को शक्ति कहते हैं। जिस अर्थ में पद की शक्ति हो उस अर्थ को पद का शक्य कहते हैं। शक्य संबन्ध को लक्षणा कहते हैं। कैसे ? जैसे ‘गंगा में ग्राम’ यहाँ गंगापद की शक्ति प्रवाह में है, इससे गंगापद का शक्य प्रवाह है। उससे संयोग संबन्ध तीर का है। इस रीति से पद का जो अर्थ से परपरा संबन्ध सो लक्षणा है। जैसे गंगापद का तीर से परपरा संबन्ध है उसी को तीर में गंगापद की लक्षणा कहते हैं। क्यों ? साक्षात्संबन्ध वाले से जो संबन्ध है उसी को परपरा संबन्ध कहते हैं। गंगापद का शक्तिरूप संबन्ध प्रवाह से है, उससे संयोग तीर का है। इससे स्वशक्य संयोगरूप गंगापद का तीर से परपरा संबन्ध है। उसी को लक्षणा कहते हैं। इससे यह सिद्ध हुआ —जिस अर्थ से जिस पद का शक्ति रूप साक्षात्संबन्ध हो, उस अर्थ को उस पद का शक्य कहते हैं। जिस अर्थ से जिस पद के शक्य का परपरा संबन्ध हो उस अर्थ को उस पद का लक्ष्य कहते हैं। कैसे ? जैसे गंगापद का शक्य प्रवाह है, उसका तीररूप अर्थ से संयोग संबन्ध है, इससे गंगापद का शक्य प्रवाह है और तीर लक्ष्य है। इस रीति से पद का साक्षात्संबन्ध और परपरा संबन्धरूप वृत्ति शक्ति और लक्षणा भेद से दो प्रकार की है। जिस पद की वृत्ति जिस पुरुष को अज्ञात हो उस पद का उस पुरुष को साक्षात्कार होने पर भी पदार्थ की स्मृति और शाब्द बोध नहीं होता। इससे शक्ति और लक्षणा रूप वृत्ति का ज्ञान पदार्थ की स्मृति और शाब्द बोध का हेतु है।

वाक्यार्थ ज्ञान का क्रम

शाब्द बोध का यह क्रम है —जिस पुरुष को पद की वृत्ति ज्ञात हो, उस पुरुष को वाक्य के सब पदों का साक्षात्कार होता है,

फिर जिस पद की जिस अर्थ में वृत्ति पूर्व जानी हुई हो उस पद से उस अर्थ की स्मृति होती है। उससे अनन्तर परस्पर संबन्ध वाले सब पदार्थों का ज्ञान वा सब पदार्थों का परस्पर सबन्ध ज्ञान वाक्यार्थ ज्ञान होता है। कैसे ? जैसे “गामानयत्वम्” इस वाक्य में गो आदिक पद है, उनकी अपने २ अर्थ में वृत्ति का प्रथम ऐसा ज्ञान पुरुष को होना चाहिये—गोपद की गोत्व विशिष्ट पशु विशेष में शक्ति है। द्वितीया विभक्ति की कर्मता में शक्ति है। आनयन में आपूर्व नीपद की शक्ति है। यकारोत्तर अकार की कृति और प्रेरणा में शक्ति है। सबोधन योग्य चेतन में त्वपद की शक्ति है। इस रीति से शक्ति ज्ञान वाले को “गामानयत्वम्” इस वाक्य का श्रोत्र से संबन्ध होते ही गो आदिक सब पदों का साक्षात्कार होकर उन पदों के शक्य अर्थ की स्मृति होती है। कैसे ? जैसे हस्तिपालक के ज्ञान से उसके सबन्धी हस्ती की स्मृति होती है, वैसे पदों के ज्ञान से उनके सबन्धी शक्य अर्थों की स्मृति होती है। “यह हस्तिपालक है” ऐसा हस्ति और महावत के सबन्ध का जिसको ज्ञान नहीं हो, किन्तु “मनुष्य है” ऐसा ज्ञान हो उसको हस्तिपालक को देखने पर भी हस्ति की स्मृति नहीं होती। वैसे ही इस पद का यह शक्य है वा लक्ष्य है। ऐसा शक्ति वा लक्षणारूप सबन्ध जिसको पूर्व ज्ञान नहीं हो, किन्तु अज्ञातार्थ पद का श्रावण साक्षात्कार हो, उसको पदों के श्रावण से भी अर्थों की स्मृति नहीं होती। इससे वृत्ति सहित पद का ज्ञान पदार्थ स्मृति का हेतु है, केवल पद का ज्ञान हेतु नहीं है। पदों के ज्ञान से सब पदार्थों की स्मृति होकर सब पदार्थों के परस्पर संबन्ध का ज्ञान होता है वा पदों के ज्ञान से परस्पर सबन्ध सहित जिन पदार्थों का स्मरण हुआ है, उन पदार्थों का परस्पर सबन्ध सहित ज्ञान होता है, सो पदार्थों के सबन्ध के ज्ञान को वा सबन्ध सहित पदार्थों के ज्ञान को वाक्यार्थ ज्ञान कहते हैं और शाब्दी प्रमा कहते हैं। “गामानयत्वम्” इस वाक्य में गो पदार्थ का द्वितीयार्थ कर्मता में आधेयता सबन्ध है। आधेयता को ही वृत्तित्व कहते हैं। “आपूर्व नीके” अर्थ आनयन में कर्मता का निरूपकता सबन्ध है। यकारोत्तर अकार के कृति और

प्रेरणा दो अर्थ है। वहा कृति मे और प्रेरणा मे आनयन का अनु-
कूलता सबन्ध है इससे "गो वृत्ति कर्मता निरूपकता आनयनानुकूल
कृत्याश्रय प्रेरणा विषयस्त्व पदार्थ" यह ज्ञान वाक्य के श्रोता को
होता है। वहा वृत्ति विशिष्ट सकल पदो का ज्ञान शब्द प्रमाण है।
पदो के ज्ञान से उनके अर्थ की स्मृति व्यापार है। वाक्यार्थ ज्ञान
फल है।

इस रीति से लौकिक, वैदिक वाक्यो से बहुत स्थानो मे पदार्थो के
सबन्ध का वा सबन्ध सहित पदार्थो का बोध ही फल होता है, तथापि
त्वपदार्थ के सबन्धी तत्पदार्थ का वैसे तत्पदार्थ के सबन्धी त्वपदार्थ का
महावाक्यो मे बोध माने तो "असगो ह्यय पुरुष" इत्यादिक श्रुति
वचनो ने वेदान्त प्रतिपाद्य ब्रह्म को असग कहा है, उसका बोध होगा।
इससे महावाक्यो का प्रतिपाद्य ब्रह्म अखंड है। वाक्यो को अखंड अर्थ
की बोधकता मे दृष्टात सक्षेपशारीरक आदिक ग्रंथो मे स्पष्ट है।
विस्तार भय से यहा नही लिखा है।

लक्षणा का प्रकार

पद के शक्य से सबन्ध को लक्षणा कहते है। इससे पद का परपरा
सबन्ध रूप लक्षणा है। क्यो ? पद का साक्षात्सबन्ध शक्य से होता है।
उस शक्य का सबन्ध लक्ष्य से होता है। इससे शक्य द्वारा पद का सबन्ध
होने से परपरा सबन्ध रूप लक्षणा वृत्ति है। इसी कारण से ग्रंथकारो
ने लक्षणा वृत्ति को जघन्य कहा है। जहा पद का साक्षात्सबन्ध रूप
शक्ति वृत्ति संभव नही होती, वहा ही परपरा सबन्धरूप लक्षणा वृत्ति
अग्नीकार की जाती है। इसी कारण से ग्रंथकारो ने लिखा है—जहा
शक्य अर्थ मे वक्ता का तात्पर्य संभव नही हो, वहां लक्षणा वृत्ति मान
कर पद का लक्ष्य अर्थ मानना योग्य है। जहा शक्य अर्थ मे वक्ता का
तात्पर्य संभव हो, वहा लक्ष्य अर्थ मानना योग्य नही है। केवल लक्षणा
और लक्षितलक्षणा के भेद से लक्षणा दो प्रकार की है,—पद के शक्य
का साक्षात्सबन्ध हो, उसको केवल लक्षणा कहते है। कैसे ?
जैसे गंगा पद की तीर मे लक्षणा होती है, वहा गंगा पद का शक्य

प्रवाह है, उसका तीर से साक्षात् सयोग संबन्ध है। वहा गंगा पद की तीर मे केवल लक्षणा है। और पद के शक्य का परपरा सबन्ध हो, उसको लक्षितलक्षणा कहते है। लक्षितलक्षणा का उदाहरण यह है —“द्विरेफोरौति” इस वाक्य का “दो रेफ ध्वनि करते है” यह अर्थ पदो की शक्ति से प्रतीत होता है। सो वर्ण रूप रेफ मे ध्वनि करना सभव नहीं होता। इससे शक्य अर्थ मे वक्ता का तात्पर्य नहीं है, किन्तु दो रेफ वाला जो भ्रमर पद उसके शक्य मे ही द्विरेफ पद की लक्षणा है। सो केवल लक्षणा नहीं है। क्यो ? जिस अर्थ में पद के शक्य का साक्षात्सबन्ध हो उसमे केवल लक्षणा होती है। द्विरेफ पद का शक्य दो रेफ है, उनका अवयवित्ता सबन्ध भ्रमर पद मे है। उस पद का शक्ति रूप सबन्ध अपने वाच्य मधुप मे है। इससे शक्य सबन्धी जो भ्रमर पद, उसका सबन्ध होने से शक्य का परपरा सबन्ध है। इससे लक्षित लक्षणा है। यद्यपि दो रेफो को द्विरेफ नहीं कहते है, किन्तु दो रेफ वाले को द्विरेफ कहते है। दो रेफ वाला भ्रमर पद है। इससे द्विरेफ पद का शक्य जो भ्रमर पद उसका मधुप से साक्षात्सबन्ध होने से केवल लक्षणा सभव है। तथापि व्याकरण के मत मे सो समास की शक्ति है। इससे द्विरेफ पद का शक्य दो रेफ वाला भ्रमर पद है। न्याय वैशेषिकादिको के मत मे समाम समुदाय की शक्ति नहीं मानते है किन्तु समास समुदाय के जो अवयव है, उनकी लक्षणा वृत्ति से अधिक अर्थ समास मे प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे “द्विरेफ” इतना समास समुदाय है। उसकी किसी अर्थ मे शक्ति नहीं है। वहा द्वित्व सख्या विशिष्ट द्विपद का अर्थ है, रेफत्व जाति विशिष्ट अक्षर रेफ पद का अर्थ है, द्विपद मे शक्य का और रेफ पद के शक्य का अभेद सबन्ध वाक्यार्थ हो तो द्वित्व सख्या वाले रेफ है यही अर्थ शक्य है। और दो रेफ वाले पद को द्विरेफ कहते हैं। सो लक्षणा वृत्ति मानकर कहते है। परन्तु इतना भेद है — न्याय वैशेषिक मत मे वाक्य की लक्षणा नहीं मानते है।

क्यो ? शक्य सबन्ध को लक्षणा कहते है। पद समुदाय रूप वाक्य की किसी अर्थ मे शक्ति नहीं है। इससे वाक्य के शक्य का अभाव होने से शक्य सबन्ध रूप लक्षणा वाक्य की नहीं बनती किन्तु पद की

लक्षणा होती है। इस मत में रेफ पद की रेफ वाले में लक्षणा और मीमांसा मत में तथा वेदान्त मत में वाक्य की भी लक्षणा मानते हैं और वाक्य की लक्षणा में जो दोष कहा है, उसका यह समाधान है— पद समुदाय को वाक्य कहते हैं। सो समुदाय प्रत्येक पद से भिन्न नहीं है। इससे पदों का शक्य ही वाक्य का शक्य है, वा शक्य सबन्ध रूप लक्षणा नहीं है किन्तु बोध्य सबन्ध को लक्षणा कहते हैं। कैसे ? जैसे पद का शक्य शक्ति वृत्ति से बोध्य है, वैसे परस्पर सबन्ध सहित पदार्थ रूप वा पदार्थों का सबन्ध वाक्यार्थ भी वाक्य बोध्य है। इससे पद बोध्य सबन्ध रूप लक्षणा जैसे पद की होती है, वैसे वाक्य बोध्य सबन्ध रूप लक्षणा वाक्य की भी होती है। इस मत में द्विरेफ समुदाय की दो रेफ वाले पद में लक्षणा है। इस रीति से द्विरेफ पद से लक्षित भ्रमर पद की मधुप में लक्षणा होने से लक्षित लक्षणा कहलाती है। सो भी लक्षणा के अतर्भूत ही है। क्यों ? द्विरेफ पद का शक्य जो दो रेफ उसका भ्रमर पद से साक्षात्सबन्ध है, और भ्रमर से भ्रमर पद द्वारा परपरा सबन्ध है। इसलिये शक्य सबन्ध रूप लक्षणा से लक्षितलक्षणा पृथक् नहीं है।

व्याकरण मत में द्विरेफ पद का शक्य दो रेफवाला भ्रमर पद है, उसका भ्रमर से साक्षात्सबन्ध है। इससे यह उदाहरण लक्षितलक्षणा का नहीं है, केवल लक्षणा का है। उस मत में लक्षितलक्षणा के उदाहरण “सिंहो देवदत्त.” इत्यादिक है। इस स्थान में “सिंह से अभिन्न देवदत्त है” यह वाक्य का अर्थ पदों की शक्ति वृत्ति से प्रतीत होता है, सो सभव नहीं है। क्यों ? पशुत्व जाति और मनुष्यत्व जाति परस्पर विरुद्ध हैं, एक में सभव नहीं है। इसलिये सिंह शब्द की शूरता क्रूरता धर्म वाले पुरुष में लक्षणा है। उस पुरुष से सिंह शब्द के शक्य का साक्षात्सबन्ध नहीं होने से केवल लक्षणा तो है नहीं किन्तु शूरतादिकों से सिंह शब्द के शक्य का आधेयता सबन्ध है और शक्य सबन्धी शूरतादिकों का पुरुष में आश्रयता सबन्ध है, परन्तु सिंह की शूरता और पुरुष की शूरता का अभेद माने तब तो सिंह की शूरता का देवदत्त में अधिकरणता सबन्ध है और दोनों शूरता का परस्पर

भेद माने तो सिंह की शूरता का पुरुष में स्वसजातीय शूरताधिकरणता सबन्ध है। सिंह की शूरता स्वशब्द का अर्थ है। इस रीति से शक्य का परपरा सबन्ध होने से सिंह शब्द की शूरतादि गुण विशिष्ट में लक्षित लक्षणा है। शक्य के परपरा सबन्ध को लक्षितलक्षणा कहते हैं। यद्यपि लक्षितलक्षणा शब्द से उक्त अर्थ की सिद्धि क्लिष्ट है। क्यो ? लक्षितलक्षणा शब्द की रूढ़ि तो शक्य के परपरा सबन्ध से कोशादिको में कही नहीं है और योग वृत्ति लक्षितलक्षणा शब्द का उक्त अर्थ प्रतीत होता नहीं है। क्यो ? “लक्षितस्य लक्षणा लक्षित लक्षणा” इस रीति से षष्ठी समास करें तो लक्षित अर्थात् लक्षणा वृत्ति से जो प्रतीत हुआ है उसकी लक्षणा, यह लक्षित लक्षणा शब्द का अर्थ सिद्ध होता है। “द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्त” इत्यादिक जो लक्षित लक्षणा के उदाहरण कहे हैं, वहां उक्त स्वरूप लक्षितलक्षणा संभव नहीं है। क्यो ? “द्विरेफो रौति” इस वाक्य में द्विरेफ पद से भ्रमर पद लक्षित हो और उसकी मधुप में लक्षणा हो तो उक्त अर्थ का संभव हो, सो दोनों वार्ता हैं नहीं। क्यो ? द्विरेफ पद का भ्रमर पद लक्षित नहीं है और भ्रमर पद की लक्षणा नहीं है। यद्यपि द्विरेफ पद के शक्य का सबन्ध भ्रमर पद से है, तथापि द्विरेफ पद से लक्षित भ्रमर पद नहीं है। क्यो ? वक्ता के तात्पर्य का विषय शक्य सबन्धी लक्षित होता है, केवल शक्य सबन्धी लक्षित नहीं होता है। यदि केवल शक्य सबन्धी लक्षित हो तो गगा पद के शक्य के सबन्धी मीनादिक अनेक हैं, वे सब ही गगा पद से लक्षित होने चाहिये।

इससे वक्ता के तात्पर्य का विषय शक्य सबन्धी लक्षित होता है। गगापद के शक्य सबन्धी तो अनेक हैं तथापि “गगाया ग्रामः” इस वाक्य में श्रोता को गगापद से तीर का बोध हो ऐसे तात्पर्य का विषय शक्य सबन्धी केवल तीर है। इससे गगा पद से तीर ही लक्षित है। मीनादिक भी शक्य सबन्धी तो हैं परन्तु उक्त तात्पर्य के विषय नहीं हैं। इसलिये गगापद से लक्षित नहीं है। इस रीति से द्विरेफ पद

के शक्य का सबन्धी तो भ्रमर पद है, परन्तु द्विरेफ पद से भ्रमर पद का बोध श्रोता को हो, ऐसा वक्ता का तात्पर्य नहीं है किन्तु द्विरेफ पद से भ्रमर पद के शक्य मधुप का बोध श्रोता को हो ऐसा वक्ता का तात्पर्य होता है। इससे द्विरेफ पद के शक्य का सबन्धी भी भ्रमर पद है किन्तु वक्ता के उक्त तात्पर्य का विषय नहीं होने से द्विरेफ पद से लक्षित भ्रमर पद नहीं है। और किसी रीति से द्विरेफ पद से लक्षित भ्रमर पद है, इस वार्ता को मानले तो भी भ्रमर पद की मधुप में शक्ति है, इससे उसकी लक्षणा कथन असंगत है। इस रीति से “लक्षितस्य भ्रमर पदस्य लक्षणा लक्षित लक्षणा” इस षष्ठी समास का अर्थ उक्त उदाहरण में सभव नहीं है। वैसे “सिंहो देवदत्त” इस उदाहरण में भी उक्त अर्थ सभव नहीं है। क्यो ? सिंह वृत्ति शूरतादिक सिंह शब्द के शक्य सबन्धी तो है, परन्तु सिंह शब्द से शूरतादिको का बोध श्रोता को हो, ऐसा वक्ता का तात्पर्य नहीं है किन्तु सिंह शब्द से सिंह सदृश पुरुष का बोध श्रोता को हो, ऐसा वक्ता का तात्पर्य होता है। इसलिये शक्य सबन्धी भी शूरतादिक गुण उक्त तात्पर्य के विषय नहीं होने से सिंह शब्द से लक्षित नहीं है।

और किसी रीति से सिंह शब्द से लक्षित शूरतादिक है, यह मानले तो भी उनकी लक्षणा कहना विरुद्ध है। क्यो ? शक्ति और लक्षणा वार्तात्मक शब्द की होती है। शूरतादिक गुण शब्द रूप नहीं है। इससे उनकी शक्ति वा लक्षणा सभव नहीं है। इस रीति से “लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा लक्षित लक्षणा” और “लक्षितस्य शूरतादिक गुण समुदायस्य लक्षणा लक्षित लक्षणा” इस प्रकार का अर्थ षष्ठी समास मानने से होता है। इस अर्थ में शक्य के परपरा सबन्ध का लक्षित लक्षणा शब्द से बोध नहीं होता। पूर्व उक्त दोनों उदाहरणों में शक्य का परपरा सबन्ध तो मधुप और पुरुष में है। पूर्वोक्त रीति से लक्षित लक्षणा शब्द का योग अर्थ सभव नहीं है तथापि इस वक्ष्यमाण रीति से लक्षित लक्षणा शब्द का योग अर्थ षष्ठी समास मानकर शक्य का परपरा सबन्ध ही सभव है। यद्यपि

वक्ता के तात्पर्य का विषय शक्य सबन्धी लक्षित शब्द का अर्थ है तथापि भाग-त्याग-लक्षणा से वक्तृ तात्पर्य विषय इतना भाग त्याग कर यहाँ शक्य सबन्धी लक्षित शब्द का अर्थ है, वैसे लक्षणा शब्द का अर्थ भी शक्य सबन्ध है। उसमें शक्य भाग त्याग कर भाग-त्याग-लक्षणा से सबन्ध मात्र लक्षणा शब्द का अर्थ है। इससे लक्षित अर्थात् शक्य सबन्धी की लक्षणा अर्थात् सबन्ध लक्षित लक्षणा शब्द का अर्थ होता है। इस रीति से शक्य सबन्धी का सबन्ध लक्षित लक्षणा शब्द से योग वृत्ति से ही सिद्ध होता है, अथवा लक्षित शब्द की तो शक्य सबन्धी में भाग-त्याग-लक्षणा है और लक्षणा शब्द का शक्य सबन्धी ही अर्थ है। उसकी सबन्ध मात्र में लक्षणा नहीं है। और “लक्षितेन लक्षणा लक्षित लक्षणा” इस रीति से तृतीया समास माने इष्ट अर्थ की सिद्धि होती है। लक्षितेन अर्थात् शक्य सबन्धी द्वारा लक्षणा अर्थात् शक्य का सबन्ध यह लक्षित लक्षणा शब्द का अर्थ है। शक्य का सबन्ध कही साक्षात् होता है, कही शक्य सबन्धी द्वारा शक्य का सबन्ध होता है। “द्विरेफो रौति” इत्यादि स्थान में द्विरेफ पद का शक्य जो दो रेफ उनका मधुप में साक्षात् सबन्ध नहीं है किन्तु शक्य सबन्धी भ्रमर पद है, उसका सबन्धी मधुप है। इससे द्विरेफ पद का शक्य जो दो रेफ उनका भ्रमर पद द्वारा मधुप में सबन्ध है।

वैसे सिंह शब्द के शक्य सबन्धी जो शूरतादिक गुण उन्हीं द्वारा सिंह शब्द के शक्य का सबन्ध शूरतादिक गुण विशिष्ट में है। इससे सिंह शब्द के लक्षित अर्थात् शक्य सबन्धी जो शूरतादिक गुण उन्हीं द्वारा लक्षणा अर्थात् सिंह शब्द के शक्य का सबन्ध पुरुष में है। षष्ठी समास माने तो लक्षित शब्द और लक्षणा शब्द में भाग त्याग लक्षणा माननी पड़ती है और तृतीया समास माने तो लक्षणा शब्द का मुख्य अर्थ रहता है। एक लक्षित शब्द में भाग त्याग लक्षणा माननी हो और लक्षितलक्षणा शब्द में कर्मधारय समास माने, तो लक्षित शब्द और लक्षणा शब्द इन दोनों का मुख्य यौगिक अर्थ रहता है। भाग-त्याग-लक्षणा नहीं माननी पड़ती। अवयव की शक्ति से जो शब्द अपने अर्थ को बतावे उसको यौगिक शब्द कहते हैं।

कैसे ? जैसे “पाचक” शब्द है, यहा “पाच” अवयव का पाक अर्थ है, “अक” अवयव का कर्ता अर्थ है। इस रीति से अवयव शक्ति से पाक कर्ता पाचक शब्द का अर्थ होने से पाचक शब्द यौगिक है। अवयव शक्ति को योग कहते है। शास्त्र के असाधारण सकेत को परिभाषा कहते है। परिभाषा से अर्थ के बोधक शब्द को पारिभाषिक शब्द कहते है। लक्षित शब्द के लक्ष और इत दो अवयव है, उनमे लक्ष शब्द का अर्थ लक्षणा है। इत शब्द का अर्थ सबन्धी है। इससे लक्षणा सबन्धी अर्थ का बोधक लक्षित शब्द यौगिक है। इसलिये लक्षणा वाला लक्षित शब्द का अर्थ है। वैसे शक्य सबन्ध का नाम लक्षणा है। यह शास्त्र का सकेत है। इससे लक्षणा शब्द परिभाषा से शक्य सबन्धरूप अर्थ का बोधक होने से पारिभाषिक है। “लक्षिता चासौ लक्षणा लक्षित लक्षणा” यह कर्मधारय समास है। लक्षणावाली लक्षणा यह अर्थ कर्मधारय समास से सिद्ध होता है। असाधारण धर्म को लक्षणा कहते है। शक्य सबन्ध को लक्षणा कहते है।

इससे लक्षणा का असाधारण धर्म शक्य सबन्धत्व है। सोई उसका लक्षणा है। यद्यपि शक्य का सबन्ध साक्षात् और परपरा भेद से दो प्रकार का है। बहुत स्थानो मे शक्य का साक्षात्सबन्ध रूप लक्षणा है। “द्विरेफोरौति, सिहो देवदत्त” इत्यादिको मे शक्य का साक्षात्सबन्ध नहीं है, तथापि लक्षणा का असाधारण धर्म शक्य सबन्धत्व है। सबन्ध मे साक्षात्पना लक्षणा के लक्षण मे प्रविष्ट नहीं है। जहा शक्य का परपरा सबन्ध है, वहा भी शक्य सबन्धत्व रूप स्वलक्षवाली लक्षणा है। “गगाया ग्राम.” इत्यादिक उदाहरण मे यद्यपि शक्य का साक्षात्सबन्ध रूप लक्षणा है, तथापि सबन्ध का साक्षात्पना लक्षणा के लक्षण मे प्रविष्ट नहीं है किन्तु साक्षात् परपरा साधारणसबन्धत्व रूप से लक्षणा के लक्षण मे सबन्ध मात्र प्रविष्ट है। इसीलिये “शक्य सबन्धो लक्षणा” ऐसा कहते है। “शक्य साक्षात्सबन्धो लक्षणा” ऐसा नहीं कहते है। इस रीति से लक्षिता अर्थात् शक्य सबन्धत्व रूप स्वलक्षणावाली लक्षणा लक्षितलक्षणा शब्द का अर्थ है सो परपरा सबन्ध स्थल मे

संभव है। यद्यपि लक्षितलक्षणा शब्द का उक्त अर्थ साक्षात्संबन्ध स्थल मे संभव भी है, वहा भी लक्षितलक्षणा कहना चाहिये। तथापि “लक्षिता चासौ लक्षणा लक्षित लक्षणा” इस कथन का यह अभिप्राय है.—शक्य साक्षात्तत्त्व विशिष्ट सबन्धत्व रहिता केवल शक्य सबन्धत्वरूप लक्षणवती लक्षणा लक्षितलक्षणा, इससे केवल लक्षणा का संग्रह नहीं होता। इस रीति से कर्मधारय समास है।

शब्द की तृतीय गौणी वृत्ति का कथन

और कितने ही ग्रंथो मे लिखा है.—“सिंहो देवदत्त” इत्यादि वाक्यो मे सिंहादि शब्द गौणी वृत्ति से पुरुषादिको के बोधक है, जैसे शक्ति और लक्षणा पद की वृत्ति है, वैसे तीसरी गौणी वृत्ति है। पद के शक्य अर्थ मे जो गुण हो, उस वाले अशक्य अर्थ मे पद की गौणी वृत्ति कही जाती है। कैसे? जैसे सिंह पद के शक्य मे शूरतादिक गुण हैं, उन वाला जो सिंह पद का अशक्य पुरुष, उसमे सिंह शब्द की गौणी वृत्ति है। सो पूर्व प्रकार से लक्षणा के अतर्भूत ही है।

चतुर्थी व्यजना वृत्ति का कथन

और चौथी व्यजना वृत्ति अलकार ग्रंथो मे लिखी है, उसका उदाहरण यह है—शत्रु-गृह मे भोजन निमित्त प्रवृत्त पुरुष को दूसरा प्रिय पुरुष कहता है “विष भुक्ष्व” वहा ‘विष का भोजन कर’ यह शक्ति वृत्ति से वाक्य का अर्थ है, और भोजन के अभाव मे वक्ता का तात्पर्य है। सो भोजन मे शक्ति वाले पद की भोजन के अभाव मे शक्य के सबन्ध के अभाव से लक्षणा भी नहीं बनती। इससे शत्रुगृह से भोजन निवृत्ति वाक्य का व्यग्य अर्थ है। व्यजना वृत्ति से जो अर्थ प्रतीत हो उसे व्यग्य अर्थ कहते हैं। अन्य उदाहरण—सध्या काल मे अनेक पुरुषो को नाना कार्य मे प्रवृत्ति निमित्त किसी ने “सूर्योऽस्तगत” यह वाक्य उच्चारण किया, उसको सुनकर नाना पुरुष उस काल मे अपने २ कर्तव्य को जानकर प्रवृत्त होते हैं। वहा अनेक पुरुषो को नाना कर्तव्य का बोध व्यजना वृत्ति से होता है। इस रीति से

व्यजना वृत्ति के अनेक उदाहरण काव्य प्रकाश, काव्य प्रदीप आदिक ग्रंथो में मम्मट भट्ट, गोविन्द भट्ट आदिको ने लिखे हैं, वे बहुत उदाहरण शृंगार रस के हैं इससे यहाँ नहीं लिखे हैं। न्याय ग्रंथो में व्यजना वृत्ति का भी लक्षणा वृत्ति में अतर्भाव कहा है और जो अलंकारिक कहते हैं — शक्य सबन्धी अर्थ का बोध तो लक्षणा वृत्ति से संभव है किन्तु शक्य अर्थ के असबन्धी अशक्य अर्थ में लक्षणा संभव नहीं है। उसकी शब्द से प्रतीति के अर्थ व्यजना वृत्ति माननी चाहिये। उसका यह समाधान है — साक्षात् और परपरा भेद से सबन्ध दो प्रकार का होता है। उनमें साक्षात्सबन्ध तो परस्पर कुछ का ही होता है, सब का नहीं होता और परपरा सबन्ध तो सब पदों का परस्पर संभव है। बहुत क्या कहें — गोत्व अश्वत्व का भी परस्पर व्यधि (भिन्न) करणता संबन्ध है। घटाभाव और घट परस्पर विरोधी है, तो भी घटाभाव का घट में प्रतियोगिता सबन्ध और घट का अपने अभाव स्ववृत्ति प्रतियोगिता निरूपकता सबन्ध है।

इस रीति से सब पदों का आपस में परपरा सबन्ध संभव है। इससे व्यंग्य अर्थ भी शक्य सबन्धी होने से लक्ष्य के अतर्भूत है। व्यजना वृत्ति का प्रतिपादन काव्यप्रकाश में और उसकी टीका में जयराम भट्टाचार्यादिको ने लिखा है, वैसे ही काव्यप्रदीप में और उसकी टीका उद्योतन में नागोजी भट्ट ने लिखा है। उसका खडन भी न्याय ग्रंथो में लिखा है और व्याकरण ग्रंथो में कही खडन लिखा है, कही प्रतिपादन लिखा है। अद्वैत सिद्धान्त में खडन का वा प्रतिपादन का आग्रह नहीं है। इससे खडन और प्रतिपादन की रीति मात्र बताई है।

लक्षणा के भेद कथन

शक्ति और लक्षणा दो वृत्ति सर्व के मत में हैं और महावाक्य के अर्थ निरूपण में भी दो का ही उपयोग है। उनमें शक्ति का निरूपण किया तथा शक्य के साक्षात्सबन्ध और परपरा सबन्ध भेद से केवल लक्षणा और लक्षितलक्षणा रूप दो भेद लक्षणा के भी

कहे, अब जहत्-लक्षणा, अजहत्-लक्षणा, भाग-त्याग-लक्षणा, इन भेदों से फिर तीन प्रकार की लक्षणा कहते हैं। जहा शक्य की प्रतीति नहीं हो, केवल शक्य सबन्धी की प्रतीति हो, वहा जहल्लक्षणा होती है। कैसे ? जैसे “विष भुञ्च” इस स्थान में शक्य जो विष भोजन उसको त्यागकर शक्य सबन्धी भोजन निवृत्ति की प्रतीति होने से जहल्लक्षणा है। यद्यपि जहा शक्य अर्थों का सबन्ध नहीं सभव हो, वहा जहल्लक्षणा का अगीकार होता है। कैसे ? जैसे “गगाया ग्राम” इस स्थान में पदों के शक्य अर्थों का परस्पर सबन्ध सभव नहीं है। मरण का हेतु भी विष है तो भी भोजन में विष का अन्वय सभव है, तथापि अन्वयानुपपत्ति (अन्वय का सबन्ध नहीं होना) लक्षणा में बीज (हेतु) नहीं है। किन्तु तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणा में बीज है। यह ग्रंथों में लिखा है। उसका यह भाव है—अन्वय अर्थात् शक्य अर्थ का सबन्ध, उसकी अनुपपत्ति अर्थात् असभव जहा हो, वहा लक्षणा होती है, यह नियम नहीं है, यदि यही नियम हो तो “यष्टी प्रवेशय” इस वाक्य में यष्टि पद की यष्टिधरो में लक्षणा नहीं होगी। क्यों ? यष्टि पद के शक्य का प्रवेश में अन्वय सभव है, इससे तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणा में बीज है। अन्वयानुपपत्ति नहीं। तात्पर्य अर्थात् वाक्य कर्ता की इच्छा, उसकी अनुपपत्ति अर्थात् शक्य अर्थ में असभव लक्षणा मानने का बीज अर्थात् हेतु है। “यष्टी प्रवेशय” इस वाक्य में तात्पर्यानुपपत्ति है। क्यों ? यष्टि का प्रवेश जो शक्य अर्थ उसमें वक्ता का तात्पर्य भोजन के समय सभव नहीं है। इससे यष्टि पद की यष्टिधर पुरुषों में लक्षणा है, वैसे ही मरण हेतु विष भोजन में पिता का तात्पर्य सभव नहीं है। इससे भोजन निवृत्ति में जहल्लक्षणा है। “गगाया ग्राम” इस स्थान में तात्पर्यानुपपत्ति भी सभव है। इसलिये जहा तात्पर्यानुपपत्ति हो, वहा लक्षणा मानते हैं, यह नियम है। “गगाया ग्राम” इस स्थान में भी गगापद का शक्य जो देव नदी का प्रवाह, उसको त्यागकर शक्य सबन्धी तीर की प्रतीति होती है। इससे जहल्लक्षणा है। जहा सामान्य तीर बोध में वक्ता का तात्पर्य नहीं है किन्तु गगातीर के बोध में वक्ता का तात्पर्य है, वहा गगापद

की गंगातीर मे अजहल्लक्षणा है और अजहल्लक्षणा के असाधारण उदाहरण तो “काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्” इत्यादिक है। शक्य सहित शक्य सबन्धी की जहा प्रतीति हो, वहा अजहल्लक्षणा होती है। भोजन के लिये दधि रक्षा मे वक्ता का तात्पर्य है। सो बिडालादिको से दधि रक्षण बिना सभव नहीं है। इससे काकपद की दधि उपघातक मे अजहल्लक्षणा है।

इस रीति से “छत्रिणो याति” इस स्थान मे छत्रि पद की छत्रि सयुक्त एक सार्थ मे अजहल्लक्षणा है। न्याय मत मे नीलादिक पदो की गुण मात्र मे शक्ति है। “नीलोघट” इत्यादिक वाक्यो मे नील-रूप वाले के बोधक नीलादिक पद लक्षणा से है। वहा शक्य सहित शक्य सबन्धी की प्रतीति होती है। इससे अजहल्लक्षणा है। कोश-कारो के मत मे नीलादिक पद लक्षणा से है, वहा शक्य सहित सबन्धी की प्रतीति होती है। इससे अजहल्लक्षणा है। और किसी कोशकार के मत मे नीलादिक पदो की गुण और गुणी मे शक्ति है, लक्षणा नहीं है। वेदात परिभाषा ग्रंथ मे नीलादिक पदो की गुणी मे अजहल्लक्षणा कही है सो न्याय का मत है। शक्य अर्थ के एक देश को त्याग कर एक देश के बोध मे वक्ता का तात्पर्य हो, वहा भाग-त्याग-लक्षणा होती है। कैसे ? जैसे “सोय देवदत्त.” इस स्थान मे भाग-त्याग-लक्षणा है। यहा परोक्ष वस्तु तत्पद का अर्थ है और अपरोक्ष वस्तु इद पद का अर्थ है। दकारादि वर्ण विशिष्ट नाम वाला पुरुष शरीर देवदत्त पद का अर्थ है। तत्पदार्थ का इद पदार्थ से अभेद तत्पदोत्तर विभक्ति का अर्थ है। इद पदार्थ का देवदत्त पदार्थ से अभेद इदपदोत्तर विभक्ति का अर्थ है, वा तत्पद और इद पद से उत्तर विभक्ति निरर्थक है। समान विभक्ति वाले पदो के सन्निधान से पदार्थों का अभेद प्रतीत होता है। इससे परोक्ष वस्तु से अभिन्न अपरोक्ष वस्तु स्वरूप देवदत्त नाम वाला शरीर है। यह वाक्य के पदों का शक्य अर्थ है, सो उष्ण शीतल है, इसके समान बाधित है। बाधित अर्थ मे वक्ता का तात्पर्य सभव नहीं है। इससे तत्पद इद पद के शक्य मे परोक्षता, अपरोक्षता भाग को त्याग कर

वस्तु भाग में लक्षणा होने से भाग-त्याग-लक्षणा है। इस रीति से तीन भाति की लक्षणा है। प्रयोजनवती और निरुद्ध लक्षणा भेद से दो प्रकार की है.—जहाँ शक्ति वाले पद को त्यागकर लाक्षणिक शब्द प्रयोग में प्रयोजन अर्थात् फल हो उसको प्रयोजनवती लक्षणा कहते हैं। कैसे ? जैसे गगापद की तीर में प्रयोजनवती लक्षणा है। “तीरे ग्रामः” ऐसा कहें तो तीर में शीत, पावनतादिकों की प्रतीति नहीं होती। गगापद से तीर का बोधन करे तब गगा के धर्म शीत पावनतादिक तीर में प्रतीत होते हैं। इसीलिये आलंकारिक लक्षणा पक्ष में व्यजना वृत्ति को मानते हैं। न्यायमत में शीत, पावनतादिक शब्द बोध के विषय नहीं हैं किन्तु अनुमिति के विषय हैं। तथाहि—“गगा तीर शीत पावनत्वादित्, गगापद बोध्यत्वात् गगावन्” यह अनुमान है। अतः सर्वथा प्रयोजनवती लक्षणा है।

पद की जिस अर्थ में शक्ति वृत्ति नहीं हो और शक्य के समान जिस अर्थ की प्रतीति जिस पद से सबको प्रसिद्ध रूप से होती हो, उस अर्थ में उस पद की प्रयोजन शून्य लक्षणा को निरुद्धलक्षणा कहते हैं। कैसे ? जैसे नीलादिक पदों की कोश की रीति से गुण गुणी में शक्ति मानें तो गौरव दोष होता है और शक्यतावच्छेदक एक धर्म का लाभ नहीं होता। इससे गुण मात्र में शक्ति है। और “नीलोघट” इत्यादिक वाक्यों को सुनते ही सर्व पुरुषों को गुणी की प्रतीति होती है, यह अति प्रसिद्ध है। इसलिये नीलादिक पदों की गुणी में प्रयोजन शून्य लक्षणा होने से निरुद्धलक्षणा है। निरुद्धलक्षणा शक्ति के सदृश होती है। कोई विलक्षण अनादि तात्पर्य हो, वहाँ निरुद्धलक्षणा होती है।

जहाँ प्रयोजन और अनादि तात्पर्य दोनों नहीं हो किन्तु ग्रंथकार अपनी इच्छा से लाक्षणिक शब्द का प्रयोग, बिना प्रयोजन ही करता है, वहाँ तीसरी ऐच्छिकलक्षणा होती है, परन्तु अनादि तात्पर्य और प्रयोजन बिना लाक्षणिक शब्द के प्रयोग को विद्वान् समीचीन नहीं

कहते हैं। इसी कारण से काव्य प्रकाशादिक साहित्य ग्रंथो में निरुद्ध-लक्षणा और प्रयोजनवती लक्षणा के भेद उदाहरण सहित लिखे हैं, ऐच्छिक-लक्षणा नहीं लिखी। गदाधर भट्टाचार्यादिको ने ऐच्छिक लक्षणा लिखी है। उनका तात्पर्य ऐच्छिक-लक्षणा की संभावना में है और “ऐच्छिक-लक्षणा वाले पद का प्रयोग साधु है” इस अर्थ में तात्पर्य नहीं है। लक्षणा के अवातर भेद मम्मट आदिको ने और बहुत लिखे हैं, तथापि वेदात ग्रंथो में कही नहीं लिखे। इससे जिज्ञासु को उनके लिखने का उपयोग नहीं है।

शब्द बोध की हेतुता का विचार

जैसे शक्यतावच्छेदक में शक्ति है, वैसे लक्ष्यतावच्छेदक तीर-त्वादिको में गगादिक पदों की लक्षणा नहीं है, किन्तु व्यक्ति मात्र में लक्षणा वृत्ति होती है और पद की वृत्ति बिना लक्ष्यतावच्छेदक की स्मृति और शब्द बोध होता है। यह वार्ता शब्दार्थ निर्णय के ग्रंथो में प्रतिपादन करी है। और मीमांसा के मत में लाक्षणिक शब्द से लक्ष्य अर्थ की स्मृति तो होती है किन्तु लक्ष्य अर्थ के शब्द बोध का हेतु लाक्षणिक पद नहीं है। लाक्षणिक पद के समीप जो पदोत्तर सो अपने शक्य अर्थ के शब्द बोध का और लक्ष्य अर्थ के शब्द बोध का हेतु होता है। कैसे? जैसे “गगाया ग्राम” इस वाक्य में गगापद तीर में लाक्षणिक है, सो तीर की स्मृति का हेतु है और तीर में शब्द बोध का हेतु नहीं है। तीर में शब्द बोध का हेतु और अपने शक्य में शब्द बोध का हेतु “ग्राम” पद है। इस मत की साधक यह युक्ति है — लाक्षणिक शब्द को शब्द बोध की जनकता मानें तो सकल शब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक धर्म का लाभ नहीं होगा। क्यों? मीमांसा के मत में तो शब्द बोध की जनकता लाक्षणिक पद में नहीं है, शक्त पद में है। इससे शब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक शक्ति है। और लाक्षणिक पद को भी शब्द बोध की जनकता मानें तो उस जनकता से शक्ति न्यून वृत्ति होने से उसका अवच्छेदक नहीं होगा। जो न्यून देश वृत्ति और अधिक देश

वृत्ति नहीं होता किन्तु जिसके समान देश वृत्ति जो होता है उसका अवच्छेदक वह होता है। शाब्द बोध की जनकता सकल शक्त पद में रहती है। उसके समान देश में शक्ति रहती है। इससे शाब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक शक्ति सभव है। लाक्षणिक पद में भी शाब्द बोध की जनकता मानें तो लाक्षणिक पद में शक्ति है नहीं, शाब्द बोध की जनकता है। इससे न्यून देशवृत्ति होने से शाब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक शक्ति तो सभव नहीं है और शक्त लाक्षणिक सब पदों में रहने वाला एक धर्म नहीं है। इससे शाब्द बोध की जनकता निरवच्छेदक होगी। सो निरवच्छेदक जनकता अलीक है। दड कुलालादिकों में घटादिकों की जनकता के अवच्छेदक दडत्व कुलालत्वादिक है, इससे निरवच्छेदक जनकता अप्रसिद्ध है। इस रीति से लाक्षणिक पद को शाब्द बोध की जनकता नहीं है। यह मीमांसा का मत है। सो अद्वैतवाद का अति विरोधी है।

क्यों ? महावाक्यों में सकल पद लाक्षणिक है। उनसे शाब्द बोध की अनुपपत्ति होगी। इससे इस मत का खडन अवश्य कर्तव्य है। इसमें यह दोष है — “गंगाया ग्राम” इस वाक्य में ग्राम पद से तीर में शाब्द बोध मानें तो ग्रामपद की तीर में भी शक्ति होनी चाहिये। क्यों ? जो पद लक्षणा बिना जिस अर्थ में शाब्द बोध का जनक हो उस पद की उस अर्थ में शक्ति होती है, यह नियम है। मीमांसक मत में ग्रामपद लक्षणा बिना तीर में शाब्द बोध का जनक होने से तीर में शक्त होना चाहिये। क्यों ? यह नियम है — जिसपद में जिस अर्थ की वृत्ति हो उस पद से उस अर्थ की स्मृति होती है और उस अर्थ में ही उस पद से शाब्द बोध होता है। मीमांसक मत में इस नियम का भंग होगा। क्यों ? मीमांसक मत में लक्षणा वृत्ति तो तीर में गंगापद की है और तीर की स्मृति भी गंगापद से है किन्तु तीर में शाब्द बोध गंगापद से नहीं होता, शाब्द बोध तीर का ग्राम पद से होता है। उस ग्राम पद की तीर में शक्ति वा लक्षणा वृत्ति नहीं और ग्रामपद से तीर की स्मृति भी नहीं।

इससे यह मत बुद्धिमानों के लिये हमने योग्य है। और ग्रामपद से तीर का शाब्द बोध मानें तो ग्राम में शाब्द बोध नहीं होगा। क्यों? जहाँ हरि आदिक एक पद की अनेक अर्थों में शक्ति है, वहाँ भी एक काल में एक पुरुष को हरिपद से एक ही अर्थ का बोध होता है। यदि अनेक पदार्थों का एक पद से बोध हो तो हरि इस कथन से वानर के ऊपर सूर्य है। इस रीति से शाब्द बोध होना चाहिये। जैसे एक ग्रामपद से परस्पर सबन्धी ग्राम, तीर का शाब्द बोध होता है, वैसे एक हरिपद से परस्पर सबन्धी वानर, सूर्य का शाब्द बोध होना चाहिये। और यदि ऐसे कहें.—एक पद से दो शक्य का शाब्द बोध नहीं होता, तब उस एक पद से अपने शक्य के साथ अपने अशक्य, अलक्ष्य के सबन्ध का शाब्द बोध तो अत्यन्त दूर है। इससे “लाक्षणिक नानुभावक” (लाक्षणिक पद शाब्द बोध का जनक नहीं होता) यह मीमांसा का वचन असंगत है। और जो लाक्षणिक शब्द को शाब्दानुभव की जनकता में दोष कहा.—शाब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक नहीं मिलेगा। उसका यह समाधान है.—शब्द में शक्ति और लक्षणा के भेद से दो प्रकार की वृत्ति है। कहीं अर्थ की शक्ति वृत्ति है, कहीं अर्थ की लक्षणा वृत्ति है। शाब्द बोध की जनकता शब्द मात्र में और वृत्ति भी शब्द मात्र में है। इससे उस जनकता के समान देश में रहने से उसका अवच्छेदक वृत्ति है, वा शाब्द बोध की जनकता का अवच्छेदक योग्य शब्दत्व है। इस रीति से लाक्षणिक पद से भी बोध होता है।

महावाक्यों में लक्षणा का उपयोग और उसमें शका समाधान

महावाक्यों में जहत्-लक्षणा और अजहत्-लक्षणा नहीं है, किन्तु भाग-त्याग-लक्षणा है। वह भाग-त्याग-लक्षणा महावाक्यों में लक्षित-लक्षणा नहीं है, किन्तु केवल लक्षणा है। क्यों? लक्ष्य चेतन से वाच्य का साक्षात्सबन्ध है, परंपरा नहीं। जहाँ भाग-त्याग-लक्षणा होती है, वहाँ वाच्य का एक देश लक्ष्य होता है। उस वाच्य के एक देश लक्ष्य से वाच्य का साक्षात्सबन्ध होता है। इससे केवल लक्षणा होती है।

और महावाक्य से जिज्ञासु को अखंड ब्रह्म का बोध हो, ऐसा ईश्वर का अनादि तात्पर्य है। इससे निरुद्धलक्षणा है, प्रयोजनवती नहीं। यहा ऐसी शका होती है — वाक्य के वाच्य अर्थ का लक्ष्य चेतन से सबन्ध मानें तो लक्ष्य अर्थ में असंगता की हानि होगी और सबन्ध नहीं मानें तो लक्षणा नहीं बनती। क्यों ? शक्य सबन्ध वा बोध्य सबन्ध को लक्षणा कहते हैं, सो असंग में सभव नहीं है ?

उसका यह समाधान है — वाच्य अर्थ में चेतन और जड दो भाग है, उसके चेतन भाग का लक्ष्य अर्थ में तादात्म्य सबन्ध है। सकल पदार्थों का स्वरूप में तादात्म्य सबन्ध होता है। वाच्य भाग चेतन का स्वरूप ही लक्ष्य चेतन है। इससे वाच्य में चेतन भाग के लक्ष्य चेतन में तादात्म्य सबन्ध है। और वाच्य में जड भाग का लक्ष्य चेतन से अधिष्ठान सबन्ध है। कल्पित के सबन्ध से अधिष्ठान का स्वभाव बिगड़ता नहीं है और अपने तादात्म्य सबन्ध से भी स्वभाव की हानि नहीं होती है। इससे लक्ष्य अर्थ की असंगता बिगड़ती नहीं है।

अन्य शका — तत्पद की अखंड चेतन में लक्षणा मानें और त्वपद की भी अखंड चेतन में लक्षणा मानें तो पुनरुक्ति दोष होने से “घटो घट.” इस वाक्य के समान अप्रमाण वाक्य होगा। दोनों पदों का लक्ष्य अर्थ भिन्न मानें तो अभेद बोधकता नहीं होगी। इसका यह समाधान है — माया-विशिष्ट और अन्तःकरण विशिष्ट तो तत्पद और त्वपद का शक्य है, उपहित लक्ष्य है। यदि ब्रह्म चेतन दोनों पदों का लक्ष्य हो तो पुनरुक्ति दोष हो, सो ब्रह्म चेतन लक्ष्य नहीं है किन्तु माया उपहित और अन्तःकरण उपहित लक्ष्य है, सो उपाधि के भेद से भिन्न है, इससे पुनरुक्ति नहीं और उपहित दोनों परमार्थ से अभिन्न है। इससे अभेद बोधकता वाक्यों को सभव है। इस रीति से तत्पदार्थ और त्वपदार्थ का उद्देश विधेय (विधान) भाव मानकर अभेद बोधकता निर्दोष है। तत्पदार्थ में परोक्षता भ्रम निवृत्ति के अर्थ तत्पदार्थ को उद्देश करके त्वपदार्थता विधेय है। त्वपदार्थ में परिच्छिन्नता

भ्रम निवृत्ति के अर्थ त्वपदार्थ को उद्देश करके तत्पदार्थ विधेय है। और पुनरुक्ति के परिहार के लिये कोई ग्रथकार का यह तात्पर्य है —यदि दो पदों को भिन्न भिन्न लक्षता मानें तो पुनरुक्ति की शका हो सो भिन्न लक्षता नहीं है किन्तु मीमांसक रीति से दोनों पद मिलकर अखंड ब्रह्म के लक्षक है।

इसीलिये प्राचीन आचार्यों ने महावाक्यों को प्रातिपदिकार्थ मात्र (विभक्ति अर्थ न होने पर भी व्यक्ति मात्र अर्थ) की बोधता कही है। यद्यपि उद्देश विधेय भाव शून्य अर्थ का बोधक वाक्य लोक में अप्रसिद्ध है। तथापि महावाक्यों का अर्थ अलौकिक है। इससे अप्रसिद्ध दोष नहीं है किन्तु भूषण है। यदि अप्रसिद्ध दोष हो तो असगी अर्थ की बोधकता भी वाक्य को लोक में अप्रसिद्ध है इससे असगी ब्रह्म की बोधकता भी महावाक्यों को नहीं होगी। जैसे लोक में अप्रसिद्ध असगी ब्रह्म की बोधकता महावाक्यों में मानते हैं, वैसे उद्देश्य विधेय भाव शून्य अखंड अर्थ की बोधकता संभव है। इस रीति से लक्षणा के प्रसंग में बहुत विचार प्राचीन आचार्यों ने लिखा है।

लक्षणा बिना शक्ति वृत्ति से महावाक्यों को अद्वैत ब्रह्म की बोधकता

कोई आधुनिक ग्रथकार लक्षणा बिना शक्ति वृत्ति से ही महावाक्यों को अद्वितीय ब्रह्म की बोधकता मानते हैं। उन्होंने यह प्रकार लिखा है -विशिष्ट वाचक पद के अर्थ का अन्य पद के विशिष्ट अर्थ से जहा संबन्ध नहीं संभव हो, वहा पद की शक्ति से ही विशेषण को त्याग कर विशेष्य की प्रतीति होती है। कैसे ? जैसे “अनित्यो घट.” इस वाक्य में घटत्व विशिष्ट व्यक्ति का वाचक घट पद है, उसका अनित्यत्व विशिष्ट अनित्य पदार्थ से अभेद संबन्ध बोधन करते हैं, और घटत्व जाति नित्य है। इससे घटत्व विशिष्ट का अनित्य पदार्थ से अभेद बाधित होने से उसका अनित्य पदार्थ से अभेद संबन्ध संभव नहीं है। वहा घटत्वरूप विशेषण को त्याग कर व्यक्ति मात्र की घट पद से स्मृति और अनित्य पदार्थ से संबन्ध बोध रूप शब्द बोध होता है। वैसे “गेहे घट.” इस वाक्य में घटत्व रूप विशेषण को त्याग कर विशेष्य व्यक्ति मात्र की

घट पद से स्मृति और शाब्द बोध होता है। वैसे ही “घटे रूपम्” इस वाक्य में भी घटत्व को त्याग कर व्यक्ति मात्र की प्रतीति होती है। क्यों ? “गेहे घट.” इस वाक्य से गेह की आधेयता घट पदार्थ में प्रतीति होती है और घटत्व जाति में अपना आश्रय व्यक्ति की आधेयता प्रतीति होती है। गेह की आधेयता घटत्व में बाधित है, इससे घटत्व को त्याग कर व्यक्ति मात्र में गेह की आधेयता का सबन्ध बोधन करते हैं। वैसे गेह पदार्थ में गेहत्व का त्याग होता है। “घटे रूपम्” इस वाक्य में भी घटत्व को त्यागकर द्रव्य रूप व्यक्ति मात्र में अधिकरणता और रूपत्व को त्यागकर गुण मात्र में आधेयता प्रतीति होती है। क्यों ? घट पदार्थ की आधेयता वाला रूप पदार्थ है। यह वाक्य का अर्थ है, वहा घटत्व की आधेयता किसी में भी नहीं है। इससे घटत्व को त्यागकर व्यक्ति मात्र घट पद का अर्थ है, उसकी आधेयता रूपत्व जाति में नहीं है किन्तु रूप व्यक्ति की आधेयता रूपत्व में है। इससे रूप पदार्थ में रूपत्व का त्याग है। वैसे ही “उत्पन्नो घट नष्टो घट” इत्यादिक वाक्यों में जातिरूप विशेषण को त्याग कर व्यक्ति मात्र घटादिक पदों का अर्थ है। क्यों ? जाति नित्य है, उसके उत्पत्ति, नाश नहीं होते। जैसे पूर्व वाक्यों में विशिष्ट वाचक पदों में शक्ति बल से ही विशेष्य मात्र का बोध होता है, वैसे महावाक्यों में भी विशिष्ट वाचक पदों की शक्ति बल से ही माया, अन्तःकरणरूप विशेषण को त्यागकर चेतनरूप विशेष्य मात्र की प्रतीति सभव है, लक्षणा का अंगीकार निष्फल है। परन्तु इतना भेद है — विशिष्ट वाचक पद के वाच्य का एक देश विशेष्य होता है और एक देश विशेषण होता है। जाति विशेषण होती है और व्यक्ति विशेष्य होता है। उनमें वाच्य के विशेष्य भाग का बोध तो शक्ति से होता है। और केवल विशेषण का बोध नहीं होता। यदि वाच्य के विशेषण मात्र का भी विशिष्ट वाचक शब्द की शक्ति से बोध हो तो “अनित्यो घट.” इस वाक्य के समान “नित्यो घट.” यह वाक्य भी घट पद से जाति मात्र का बोध करके साधु होना चाहिये। इससे विशिष्ट वाचक पद की शक्ति से विशेष्य मात्र की प्रतीति होती है।

“सोऽयं देवदत्त” इस वाक्य में भी परोक्षत्व, अपरोक्षत्व विशेषण

को त्याग कर विशेष्य मात्र की प्रतीति शक्ति वृत्ति से होती है, भाग-त्याग लक्षणा का कोई उदाहरण नहीं है। इससे जहत्-लक्षणा, अजहत्-लक्षणा के भेद से दो प्रकार की लक्षणा माननी चाहिये। भाग-त्याग-लक्षणा अलीक है। और वेदान्त परिभाषा में धर्मराज ने पूर्व प्रकार से महावाक्यों में लक्षणा का खडन करके भाग-त्याग-लक्षणा का स्वरूप और उदाहरण इस रीति से कहे हैं - सांप्रदायिक रीति से वाच्य के एक देश में वृत्ति भाग-त्याग-लक्षणा का रूप है। इस मत में वाच्य के एक देश में वृत्ति शक्ति का ही स्वरूप है। वह भाग-त्याग-लक्षणा का स्वरूप नहीं है किन्तु शक्य और अशक्य में जो वृत्ति उसको भाग-त्याग-लक्षणा कहते हैं। यद्यपि अजहत्लक्षणा भी शक्य, अशक्य में वृत्ति है, तथापि जहां शक्य अर्थ का विशेषणता से बोध और अशक्य का विशेष्यता से बोध हो, वहां अजहत्लक्षणा होती है। कैसे ? जैसे “नीलो घट” इस वाक्य में नीलपद का शक्यरूप है, उसका विशेषणता से बोध होता है और नीलरूप का आश्रय द्रव्य अशक्य है, उसका विशेष्यता से बोध होता है। इससे नील पद की नीलरूप के आश्रय में अजहत् लक्षणा है। ऐसे ही “मचा क्रोशति” इस वाक्य में मचपद का शक्य मच विशेषण है, अशक्य पुरुष विशेष्य है। इससे अजहत्-लक्षणा है। जहां शक्य, अशक्य दोनों विशेष्य हो और शक्यतावच्छेदक से व्यापक लक्ष्यता-वच्छेदक धर्म विशेषण हो, वहां भाग-त्याग-लक्षणा होती है। कैसे ? जैसे “काकेभ्योदधि रक्ष्यताम्” इस वाक्य में काक पद का शक्य वायस और अशक्य बिडालादिक विशेष्य है। शक्यतावच्छेदक काकत्व का व्यापक दध्युपघातकत्व लक्ष्यतावच्छेदक विशेषण है। क्यों ? दधि के उपघातक काक बिडालादिकों से दधि की रक्षा कर यह वाक्य का अर्थ है। यहां काकत्व विशिष्ट व्यक्ति काक पद का शक्य है। उसमें काकत्व का त्याग करके दध्युपघातकत्व विशिष्ट काक बिडालादिकों का लक्षणा से बोध होने से काकपद के वाच्य के एक भाग काकत्व का त्याग होता है और व्यक्ति भाग का बोध होता है, वैसे बिडालत्वादिकों का त्याग और व्यक्ति का बोध होता है। इससे भाग-त्याग-लक्षणा है।

“छत्रिणो याति” इस वाक्य में भी भाग-त्याग-लक्षणा है। क्यों ?

छत्रसहित और छत्ररहित एक साथ वाले पुरुष जाते हैं। यह वाक्य का अर्थ है। वहा छत्रपद का शक्य छत्रसहित है और अशक्य छत्ररहित दोनों विशेष्य है और शक्यतावच्छेदक छत्र उसका व्यापक एक सार्थ-वाहिता लक्ष्यतावच्छेदक विशेषण है। इस स्थान में भी छत्र के सबन्ध विशिष्ट जो छत्रोपद का शक्य उसमें छत्र सबन्धरूप शक्यता-वच्छेदक को त्यागकर एक सार्थवाहित्व विशिष्ट छत्री तदन्य का लक्षणा से बोध होने से वाच्य के एक भाग छत्र सबन्ध को त्याग करके एक भाग पुरुष का बोध होता है। इससे भागत्याग लक्षणा है। इस रीति से वेदान्त परिभाषा में भागत्याग लक्षणा के उदाहरण कहे हैं सो वेदान्त सांप्रदायिक मत में सब अजहत्लक्षणा के उदाहरण है। कही अजहत्लक्षणा के उदाहरण में शक्य अर्थ विशेषण है, कही विशेष्य है। शक्यसहित अशक्य की प्रतीति समान है। किंचित् भेद को देखकर लक्षणा का भेद मानना निष्फल है। सर्व आचार्यों ने अजहत् लक्षणा के जो उदाहरण कहे हैं, उनको भागत्याग लक्षणा के उदाहरण कहने का फल आचार्यों के वचनों से विरोध ही है। शक्य अर्थ की विशेषणता और विशेष्यता से अजहत् लक्षणा और भागत्याग लक्षणा का भेद माने तो विनगमना विरह दोष होगा। क्यों ? जहा शक्य अर्थ की विशेषणता वहा भागत्याग लक्षणा और जहा शक्य, अशक्य दोनों की विशेष्यता वहा अजहत् लक्षणा इस रीति से विपरीत माने तो कोई बाधक नहीं। इससे महावाक्यों में और “सोऽयं देवदत्त.” इस वाक्य में लक्षणा का निषेध करके भागत्याग लक्षणा का स्वरूप और उदाहरण कथन धर्मराज का निष्फल है।

और महावाक्यों में लक्षणा बिना जो निर्वाह कहा है, सो भी असंगत है। क्यों ? घटादिक पदों की जाति विशिष्ट में शक्ति मानकर लक्षणा बिना केवल व्यक्ति का पद से बोध कथन निर्युक्तिक है। केवल व्यक्ति में शक्ति मानें और जाति विशिष्ट व्यक्ति में नहीं मानें तो केवल व्यक्ति का बोध घटादिक पदों से संभव है, सो माना नहीं है किन्तु विशिष्ट वाचक पद की शक्ति से विशेष्य मात्र का बोध होता है।

यह धर्मराज ने लिखा है। सो शक्ति वादादिक ग्रन्थो मे निपुणमति पंडित को आश्चर्य का जनक है। शक्तिवाद मे यह प्रसंग स्पष्ट है — कोई शब्द एक धर्म विशिष्ट धर्मों का वाचक है, कोई शब्द अनेक धर्म विशिष्ट धर्मों का वाचक, कोई शब्द अनेक धर्म विशिष्ट अनेक धर्मों का वाचक है। जिस पद की जिस अर्थ मे शक्ति है, सो पद, उस अर्थ का वाचक कहा जाता है। कैसे ? जैसे घटपद की घटत्वरूप, एक धर्म विशिष्ट धर्मों मे और धेनुपद की प्रसव और गोत्व रूप अनेक धर्म विशिष्ट एक धर्मों मे शक्ति है, सो उसका वाचक है। पुष्पवतपद की चन्द्रत्व सूर्यत्व रूप अनेक धर्म विशिष्ट अनेक धर्मों चन्द्र सूर्य मे शक्ति है, सो पुष्पवतपद चन्द्र सूर्य दोनों का वाचक है। जिस धर्म विशिष्ट मे शक्ति है, उस धर्म को त्यागकर केवल आश्रय का बोध लक्षणा से होता है, लक्षणा बिना नहीं होता। इससे घटादिक पदों से केवल व्यक्ति का बोध लक्षणा से होता है और अनेक धर्म विशिष्ट धर्मों का वाचक जो धेनुपद है, उससे एक धर्म को त्यागकर एक धर्म विशिष्ट धर्मों का बोध लक्षणा बिना नहीं होता। इसलिये धेनुपद से अप्रसूत गो का वा प्रसूत महिषी का शक्ति से बोध नहीं होता। और कही गो मात्र का बोध धेनुपद से होता है, सो भाग-त्याग लक्षणा से होता है, शक्ति से नहीं।

वैसे पुष्पवतपद से चन्द्र को त्याग कर सूर्य का और सूर्य को त्याग कर चन्द्र का बोध शक्ति से नहीं होता। इस रीति से शक्तिवाद मे लिखा है, सो सभव है। शक्ति तो विशिष्ट मे और शक्ति से बोध विशेष्य का यह कथन सर्वथा निर्युक्तिक है। जिस धर्म वाले अर्थ मे पद की शक्ति हो, उससे न्यून वा अधिक अर्थ लक्षणा से प्रतीत होता है। शक्ति से उस धर्मवाले अर्थ की प्रतीति होती है, यह नियम है। यदि ऐसे कहै व्यक्ति मात्र मे शक्ति है विशिष्ट मे नहीं है। यह धर्मराज का अभिप्राय है, सो नहीं बनता। क्यों ? विशिष्ट वाचक पद की शक्ति से विशेष्य का बोध होता है, यह धर्मराज ने कहा है। यदि व्यक्ति मात्र मे शक्ति वाङ्मय होती तो व्यक्ति मात्र मे पद की शक्ति से उसका बोध होता है, ऐसा कहते, विशिष्ट वाचक पद नहीं कहते।

और व्यक्ति मात्र मे शक्ति किसी के मत मे नही है, इससे यह सवमत से विरुद्ध है। यद्यपि शिरोमणि भट्टाचार्य ने व्यक्ति मात्र मे शक्ति मानी है तथापि पद से अर्थ की स्मृति और शाब्द बोध जाति विशिष्ट का उसके मत मे होता है। व्यक्ति मात्र का शाब्द बोध शक्ति से किसी के भी मत मे नही होता। और यदि ऐसे कहै — घटादिक पदो की जाति विशिष्ट मे शक्ति है और केवल व्यक्ति मे भी शक्ति है। कही जाति विशिष्ट का बोध होता है, कही केवल व्यक्ति का बोध होता है। जैसे हरि पद नानार्थक है, वैसे सकल पद नानार्थक है। यह अर्थ अत्यन्त अशुद्ध है। और उसके ग्रंथो मे यह अर्थ है भी नही। अशुद्धता मे यह हेतु है — लक्षणा से जहा निर्वाह हो, वहा नानार्थ मे शक्ति को त्यागते है। एक अर्थ मे शक्ति और दूसरे मे लक्षणा मानते है। धर्मराज ने ही लिखा है — नीलादिक शब्दो की गुण मे शक्ति है और गुणी मे लक्षणा है। दोनो मे शक्ति नही कही है। इससे लक्षणा के भय से नानार्थता का अगीकार नही किन्तु नानार्थता के भय से लक्षणा का अगीकार है। इससे विशिष्ट मे शक्ति है और व्यक्ति मात्र मे शक्ति है, इस अशुद्ध अर्थ मे धर्मराज का तात्पर्य नही है। किन्तु विशिष्ट मे सकल पदो की शक्ति है। उस विशिष्ट मे शक्ति के माहात्म्य से कही विशिष्ट का अन्य पदार्थ से अन्वय होता है। कही विशेष्य का अन्य पदार्थ से अन्वय होता है। जहा विशिष्ट मे अन्वय की योग्यता हो, वहा विशिष्ट का और जहा विशिष्ट मे अन्वय नही हो, वहा विशेष्य मात्र का शक्ति से अन्वय बोध होता है। यह धर्मराज का मत है। सो असगत है।

क्यो ? शक्ति तो विशिष्ट मे और लक्षणा बिना, अन्वय बोध व्यक्ति मात्र का माने तो धेनुपद से भी अप्रसूत गो की वा प्रसूत महिषी की लक्षणा बिना प्रतीति होनी चाहिये। और पुष्पव्रतपद से लक्षणा बिना एक सूर्य वा एक चन्द्र का बोध होना चाहिये और होता नही है। इससे “अन्त्यो घट” इत्यादिक वाक्यो मे घटादि पदो की व्यक्ति मात्र मे भाग-त्याग लक्षणा है। और यदि ऐसे कहै — बहुत प्रयोगो मे व्यक्ति मात्र का बोध होने से शक्ति से ही बोध होता

है। उसका यह समाधान है — प्रयोग बाहुल्य से अर्थ में शक्यता माने तो नीलादि पदों का प्रयोग बाहुल्य गुणी में है, सो भी शक्य होना चाहिये। नीलादि पदों का गुणी शक्य नहीं किन्तु लक्ष्य है। यह धर्मराज ने और वेदान्त चूडामणि टीका में उसके पुत्र ने लिखा है। इससे जहाँ विशिष्ट वाचक पद से विशेष्य मात्र का बोध हो, वहाँ सर्वत्र भाग-त्याग-लक्षणा है। परन्तु वह निरूढलक्षणा है। निरूढलक्षणा का शक्ति से किञ्चित् ही भेद होता है। उसका प्रयोग बाहुल्य होता है। जिस अर्थ में शब्द प्रयोग का बाहुल्य हो उस अर्थ में सर्वत्र शक्ति माने तो जाति शक्तिवाद में व्यक्ति का बोध सर्वत्र लक्षणा से होता है, सो असंगत होगा। और न्याय मत में राज पुरुष इत्यादिक वाक्यों में राजपद की राज सबन्धी में सर्वत्र लक्षणा है, सो असंगत होगी। इस रीति से विशिष्ट वाचक पद से विशेष्य मात्र का बोध लक्षणा बिना नहीं होता। इससे महावाक्यों में लक्षणा है। यह सांप्रदायिक (वेदात) मत ही जिज्ञासु को उपादेय है। वेदान्त वाक्यों से असंगत ब्रह्म का आत्मरूप करके साक्षात्कार होता है। उससे प्रवृत्ति, निवृत्ति शून्य ब्रह्म रूप से स्थिति फल होता है। यह अद्वैतवाद का सिद्धान्त है।

मीमांसा का मत

उस अद्वैतवाद के सिद्धान्त में, मीमांसा के अनुसार की यह शंका है — सकलवेद प्रवृत्ति वा निवृत्ति का बोधक है। प्रवृत्ति, निवृत्ति रहित अर्थ को वेद बोधन नहीं करता है। और यदि बोधन करे तो निष्फल अर्थ का बोधक वेद अप्रमाण होगा। इससे विधि निषेध शून्य अर्थ वेदान्त वाक्य का विधि वाक्यों से सबन्ध होने से विधि वाक्यों के शेष वेदात वाक्य है। कोई वाक्य कर्मकर्ता के स्वरूप के बोधक है। जैसे त्वपदार्थ के बोधक पचकोश वाक्य है, कोई वाक्य कर्मशेष देवता के स्वरूप के बोधक है, सो तत्पदार्थ बोधक वाक्य है। जीव ब्रह्म के अभेद बोधक वाक्यों का यह अर्थ है — कर्म कर्ता जीव देवभाव को प्राप्त होता है। इससे कर्म अवश्य कर्तव्य है। इस रीति से कर्म का फल की स्तुति करने से अभेद बोधक वाक्य अर्थवाद रूप है।

यद्यपि मीमांसा मत में मन्त्रमयी देवता है, विग्रहवान् ऐश्वर्यवाला कोई देव नहीं है। इससे देव भाव की प्राप्ति 'कहना' संभव नहीं है, तथापि सभावना मात्र से कर्म फल की स्तुति है। कैसे ? जैसे कृष्ण प्रभा की उपमा कोटि सूर्य प्रभा कही है। वहाँ कोटि सूर्य प्रभा अलीक पदार्थ है, तो भी सभावना से उपमा कही है। यदि कोटि सूर्य की प्रभा एकत्र हो तो कृष्ण प्रभा की उपमा संभव हो। इस रीति से सर्वज्ञतादिक गुण विशिष्ट परम ऐश्वर्य वाला कोई अद्भुत देव हो तो ऐसा स्वरूप कर्म कर्ता का हो सकता है। इस रीति से सभावना से देवभाव की प्राप्ति कही है। उक्त प्रकार से साक्षात् वा परंपरा से प्रवृत्ति, निवृत्ति के बोधक सकल वेद हैं। प्रवृत्ति, निवृत्ति में अनुपयोगी ब्रह्म बोध वेद वाक्यों से संभव नहीं है।

प्राचीन वृत्तिकार बोधायन का मत

और प्राचीन वृत्तिकार वेदान्ती कहलाते हैं, उनका यह मत है —कर्म विधि के प्रकरण में वेदान्त वाक्य नहीं है। इससे भिन्न-प्रकरण में पठित वेदान्त वाक्य कर्म विधि के शेष (अंग) नहीं है किन्तु उपासना विधि वेदात् प्रकरण में है। इससे सकल वेदान्त वाक्य उपासना विधि के शेष हैं। त्वपदार्थ के बोधक वाक्य उपासक के स्वरूप को बोधन करते हैं। तत्पदार्थ के बोधक वाक्य उपास्य के स्वरूप को बोधन करते हैं। त्वपदार्थ और तत्पदार्थ के अभेद बोधक वाक्यों का यह अर्थ है —संसार दशा में जीव ब्रह्म का भेद है और उपासना के बल से मोक्ष दशा में अभेद होता है। अद्वैतवाद में तो सदा ही अभेद रहता है। भेद प्रतीति संसार दशा में भी भ्रमरूप है और इस मत में संसार दशा में भेद और मोक्ष दशा में अभेद होता है। मोक्ष दशा में भी जीव ब्रह्म का भेद मानने वाले नैयायिकादि, इस मत में दोष कहते हैं। जीव में ब्रह्म का भेद स्वरूप से है वा उपाधिकृत है ? यदि स्वरूप से भेद मानें तो जितने काल स्वरूप रहता है उतने काल भेद की निवृत्ति नहीं होगी। यदि मोक्ष दशा में भेद की निवृत्ति के लिये

जीव के स्वरूप की निवृत्ति मानें तो सिद्धान्त का त्याग और मोक्ष को अपुरुषार्थता होगी। क्यों ? मोक्ष दशा में स्वरूप की निवृत्ति वृत्तिकार ने नहीं मानी है। और भी किसी के सिद्धांत में स्वरूप की निवृत्ति मोक्ष में नहीं होती है। यदि कोई स्वरूप की निवृत्ति मोक्ष दशा में माने तो स्वरूप की निवृत्ति में किसी भी पुरुष की अभिलाषा नहीं होती। इससे मोक्ष में पुरुषार्थता का अभाव होगा। पुरुष की अभिलाषा के विषय को पुरुषार्थ कहते हैं। इससे जीव में ब्रह्म का भेद स्वरूप से माने तो मोक्षदशा में अभेद संभव नहीं है। जीव में ब्रह्म के भेद को उपाधिकृत कहें तो उपाधि की निवृत्ति से मोक्ष दशा में अभेद तो संभव है, परन्तु अद्वैत मत से इस मत का भेद सिद्ध नहीं होगा। क्यों ? अद्वैतवाद में भी उपाधिकृत भेद का अंगीकार है। और उपाधिकृत भेद मिथ्या होगा। उसकी निवृत्ति भी अद्वैतवाद के समान केवल ज्ञान से माननी योग्य है। मोक्ष निमित्त उपासना क्रिया निष्फल होगी। वृत्तिकार के मत में नैयायिकादिक यह कुतर्क करते हैं, सो संभव नहीं है। क्यों ? जीव में ब्रह्म का भेद स्वरूप से नहीं है, उपाधिकृत है। उपाधि मिथ्या हो तो उपाधिकृत भेद भी मिथ्या हो और उसकी निवृत्ति भी केवल ज्ञान से हो किन्तु वृत्तिकार के मत में प्रलयपर्यन्त स्थायी आकाशादिक पदार्थ है, सो मिथ्या नहीं है। वैसे ही जीव की उपाधि अन्त करणादिक सत्य है, ज्ञान मात्र से उनकी निवृत्ति नहीं होती।

यद्यपि मोक्ष दशा में अन्त करणादिकों का नाश होता है। इससे ध्वंस शून्यता रूप नित्यता वृत्तिकार के मत में भी नहीं बनती, तथापि ज्ञान से अबध्यतारूप नित्यता वृत्तिकार के मत में सकल पदार्थों में संभव है। इस रीति से उपाधि सत्य है। उस सत्य उपाधिकृत भेद भी सत्य है। कैसे ? जैसे जल संयोग रूप सत्य उपाधिकृत शीतलता पृथ्वी में सत्य है, वैसे सत्य उपाधिकृत भेद भी सत्य है। उस सत्य भेद की और उपाधि की ज्ञान मात्र से निवृत्ति नहीं होती किन्तु नित्यकर्म और उपासना सहित ज्ञान से उपाधि निवृत्ति से मोक्षदशा में भेद की निवृत्ति होती है। और अद्वैत मत में सकल उपाधि और भेद मिथ्या है, उनकी

ज्ञान मात्र से निवृत्ति होती है। और ससार दशा में भी मिथ्या उपाधि से पारमार्थिक अद्वैतता नहीं बिगड़ती। इससे अद्वैत मत से वृत्तिकार के मत का यह भेद है। इस रीति से वृत्तिकार के मत में भेद बोधक और अभेद बोधक वाक्यों की गति संभव है। जीव में ब्रह्म का भेद बोधक वाक्य तो सासारिक जीव का स्वरूप बोधन करता है और अभेद बोधक वाक्य मुक्त जीव का स्वरूप बोधन करता है। मुक्त दशा में भी जो भेद अंगीकार करते हैं, उनके मत में अभेद बोधक वाक्यों का बाध होता है। अद्वैतवाद में सदा अभेद का अंगीकार है। उस मत में जीव ब्रह्म के भेद बोधक वाक्यों का बाध होता है। इससे ससार दशा में भेद और मुक्ति दशा में अभेद मानना योग्य है।

यह मत भी समीचीन नहीं है। क्यों ? सकल वेदान्त वाक्य अहेय, अनुपादेय ब्रह्म के बोधक हैं, विधिशेष अर्थ के बोधक नहीं हैं। यह अर्थ प्रथमाध्याय के चतुर्थ सूत्र के व्याख्यान में भाष्यकार ने विस्तार से लिखा है। किसी मद मति पुरुष की मीमांसा वृत्तिकारादिकों के मत में अधिक श्रद्धा हो और शास्त्र में प्रवेश हो तो भामती निबन्ध और ब्रह्म-विद्याभरण से आदि व्याख्यान सहित भाष्य विचार से बुद्धि दोष की निवृत्ति करे। सूत्र भाष्य विचार में जिसकी बुद्धि समर्थ नहीं हो सो भाष्यकार के व्याख्यान सहित उपनिषद् ग्रंथों को विचारे, उनका तात्पर्य अहेय अनुपादेय ब्रह्म बोध में है। उपासना विधि में तात्पर्य नहीं है। क्यों ? लौकिक वाक्य का तात्पर्य तो प्रकरणादिकों से जाना जाता है, सो प्रकरणादिक काव्य प्रकाश, काव्यप्रदीप में लिखे हैं।

षट् वैदिक वाक्यों के तात्पर्य के लिए

और वैदिक वाक्यों के तात्पर्य ज्ञान के हेतु उपक्रमोपसहारादिक षट् हैं। उपक्रम उपसहार की एकरूपता, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद, उपपत्ति ये षट् वैदिक वाक्यों के तात्पर्य के लिए (हेतु) हैं। इनसे वैदिक वाक्यों का तात्पर्य जाना जाता है। इससे इनको तात्पर्य के लिए कहते हैं। जैसे धूम से अग्नि जाना जाता है, इससे अग्नि का लिए धूम कहा जाता है, वैसे उपनिषदों से भिन्न कर्मकांड बोधक वेद का

तात्पर्य कर्म विधि में है। जैसे उपक्रमोपसहारादिक पूर्व वेद की कर्म विधि में है, वैसे जैमिनि कृत द्वादशाध्यायी में स्पष्ट है। और उपनिषद् रूप वेद के उपक्रमोप सहारादिक अद्वितीय ब्रह्म में है, इससे अद्वितीय ब्रह्म में उनका तात्पर्य है। जैसे छादोग्य के षष्ठाध्याय का उपक्रम अर्थात् आरम्भ में अद्वितीय ब्रह्म है और उपसहार अर्थात् समाप्ति में अद्वितीय ब्रह्म है। जो अर्थ आरम्भ में हो सोई समाप्ति में हो उसको उपक्रमोपसहार की एकता कहते हैं। पुन पुन कथन का नाम अभ्यास है। छादोग्य के षष्ठाध्याय में नव बार तत्त्वमसि वाक्य है। इससे अद्वितीय ब्रह्म में अभ्यास है।

प्रमाणातर से अज्ञात को अपूर्वता कहते हैं। उपनिषद् रूप शब्द प्रमाण से अन्य प्रमाण का विषय अद्वितीय ब्रह्म नहीं है, इससे अद्वितीय ब्रह्म में अज्ञातता रूप अपूर्वता है। अद्वितीय ब्रह्म के ज्ञान से मूल सहित शोक मोह की निवृत्ति फल कहा है। स्तुति वा निन्दा के बोधक वचन को अर्थवाद कहते हैं। अद्वितीय ब्रह्म बोध की स्तुति उपनिषदों में स्पष्ट है। कथन करे अर्थ के अनुकूल युक्ति को उपपत्ति कहते हैं। छादोग्य में सकल पदार्थों का ब्रह्म से अभेद कथन के अर्थ कार्य का कारण से अभेद प्रतिपादन अनेक दृष्टांतों में कहा है। इस रीति से षट् लिङ्गों से सकल उपनिषदों का तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्म में है। सो उपनिषदों के व्याख्यान में भाष्यकार ने षट् लिङ्ग स्पष्ट लिखे हैं। उनसे वेदान्त वाक्यों का तात्पर्य अद्वैत ब्रह्म में है ऐसा निश्चय होता है। जिस अर्थ में वक्ता के तात्पर्य का ज्ञान हो उस अर्थ का श्रोता को शब्द से बोध होता है। क्यों ? शब्द की शक्ति वृत्ति वा लक्षणा वृत्ति का ज्ञान शब्द बोध का हेतु है।

आकाशा आदिक चार शब्द बोध के सहकारी

और आकाशाज्ञान, योग्यताज्ञान, तात्पर्यज्ञान आसत्ति (समीपता) ये चार सहकारी हैं। एक पदार्थ का पदार्थांतर से अन्वय बोध के अभाव को आकाशा (इच्छा) कहते हैं। “अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्य-त्तम्” (यह राजा का पुत्र आता है, पुरुष को निकालो) इस वाक्य में राज

पदार्थ का पुत्र पदार्थ से अन्वयबोध होने के पीछे पुरुष पदार्थ से आकाक्षा के अभाव से शब्द बोध नहीं होता। क्यों ? एक पदार्थ से अन्वय होने के पीछे अन्वय बोधाभावरूप आकाक्षा नहीं है। स्थूल रीति यह है.— आकाक्षा नाम इच्छा का है, सो यद्यपि चेतन में होती है तथापि पद के अर्थ का जितने काल पदार्थांतर से अन्वय का ज्ञान नहीं हो, उतने काल अपने अर्थ के अन्वय के लिये पदार्थांतर की इच्छा सदा प्रतीत होती है। अन्वय बोध होने के पीछे नहीं प्रतीत होती, उसको आकाक्षा कहते हैं। आकाक्षा का स्वरूप सूक्ष्म रीति से मीमांसक ग्रंथों में लिखा है, सो कठिन है, इससे रीति मात्र बताई है। यह राजा का पुत्र आता है, इस रीति से राज पदार्थ का पुत्र पदार्थ से अन्वय बोध होने के पीछे, पुरुष पदार्थ से अन्वय बोध की हेतु आकाक्षा राजपदार्थ में नहीं है, इससे राजा के पुरुष को निकालो ऐसा बोध नहीं होता किन्तु पुरुष को निकालो ऐसा बोध होता है। यदि आकाक्षा ज्ञान शब्द बोध का हेतु नहीं हो तो राजा का पुत्र आता है, राजा के पुरुष को निकालो ऐसा बोध होना चाहिये। इससे आकाक्षा ज्ञान शब्द बोध का हेतु है।

एक पदार्थ का पदार्थांतर में सबन्ध को योग्यता कहते हैं। जहा योग्यता नहीं हो वहा शब्द बोध नहीं होता। कैसे ? जैसे “वह्निना सिञ्चति” इस वाक्य में वह्नि (अग्नि) वृत्ति करणत्वरूप तृतीया पदार्थ का सेचन पदार्थ में निरूपकता (साधकता) सबन्ध रूप योग्यता नहीं है। इससे शब्द बोध नहीं होता। यदि शब्द बोध में योग्यता हेतु नहीं हो तो “वह्निना सिञ्चति” इस वाक्य से शब्द बोध होना चाहिये। वक्ता की इच्छा को तात्पर्य कहते हैं। जिस अर्थ में तात्पर्य ज्ञान नहीं हो, उसका शब्द बोध नहीं होता। कैसे ? जैसे “सैधवमानय” इस वाक्य से भोजन के समय में अश्व में वक्ता की इच्छारूप तात्पर्य सभव नहीं है, इससे अश्व का शब्द बोध नहीं होता, वैसे गमन समय में लवण का शब्द बोध नहीं होता। यदि तात्पर्य ज्ञान शब्द बोध का हेतु नहीं हो तो “सैधवमानय” इस वाक्य से भोजन समय में अश्व का बोध और गमन समय में लवण का बोध होना चाहिये। इससे शब्द बोध में तात्पर्य

ज्ञान हेतु है। यहा ऐसी शका होती है — वक्ता की इच्छा को तात्पर्य कहते है। शुक वाक्य मे वक्ता की इच्छा नहीं है और शुक वाक्य से शाब्द बोध होता है। इससे तात्पर्य ज्ञान शाब्द बोध का हेतु सभव नहीं है। और मीमांसक वेद को नित्य मानते है। ईश्वर का उनके मत मे अगीकार नहीं है और कोई जीव भी वेद का कर्त्ता नहीं है किन्तु वेद नित्य है। उनको वक्ता की इच्छारूप तात्पर्य ज्ञान वैदिक वाक्यो मे सभव नहीं है।

इस शका का समाधान मजूषा ग्रंथ मे नागोजी भट्ट ने यह लिखा है — सकल शाब्दबोध का हेतु तात्पर्य ज्ञान हो तो यह दोष हो, सकल शाब्द बोध का हेतु तात्पर्य ज्ञान नहीं किन्तु नानार्थक पद (अश्व लवणादि) सहित वाक्य जन्य शाब्द बोध का हेतु तात्पर्य ज्ञान है। इससे दोष नहीं है। और पचपादिका की टीकारूप विवरण ग्रंथ मे प्रकाशात्म श्रीचरण ने तात्पर्य ज्ञान को शाब्द-बोध की कारणाता सर्वथा निषेध करी है सो दोनो की उक्ति समीचन नहीं है। क्यों ? इन दोनो के मत मे वेद वाक्यो का तात्पर्य निर्णय के हेतु पूर्व मीमासा, उत्तर मीमासा व्यर्थ होंगे। इससे तात्पर्य निश्चय ही सकल शाब्द बोध का हेतु है। शुक वाक्य मे और मीमांसक को तात्पर्य ज्ञान सभव नहीं है। उसका यह समाधान है — मीमांसक को वेदकर्त्ता के तात्पर्य का ज्ञान तो सभव नहीं है, परन्तु वेद वक्ता जो पाठक उसके तात्पर्य का ज्ञान सभव है। शुक वाक्य मे यद्यपि तात्पर्य ज्ञान सभव नहीं है तथापि श्रोता को बोध की इच्छा करके जो वाक्य उच्चारण किया जाता है, उसको बुबोधयिषाधीन वाक्य कहते है। शुक वाक्य बुबोधयिषाधीन नहीं है और वेद-वाक्य पाठक की बुबोधयिषाधीन है। बुबोधयिषाधीन वाक्य जन्य ज्ञान मे तात्पर्य ज्ञान कारण है। बोध की इच्छा को बुबोधयिषा कहते है। शुक को बोध की इच्छा नहीं है। इससे शुकवाक्यजन्य ज्ञान मे तात्पर्य ज्ञान कारण नहीं है। और वेदान्त-परिभाषा मे शुक वाक्य मे भी तात्पर्य माना है, सो वक्ता की इच्छा रूप तात्पर्य नहीं है किन्तु इष्ट अर्थ का बोध जनन मे योग्यता को तात्पर्य कहा है। इसमे शका समाधान और भी लिखा है, सो सब निष्फल है, तात्पर्य का अर्थ वक्ता की इच्छा

प्रसिद्ध है। उसको त्यागकर पारिभाषिक अर्थ तात्पर्य पद का मानकर शुक वाक्य में तात्पर्य प्रतिपादन का फल लोक प्रसिद्धि के विरोध बिना और नहीं है। केवल लोक प्रसिद्धि का विरोध ही फल है। क्यों? “शुक वाक्य न तात्पर्यवत्” यह सब लोक में अनुभव प्रसिद्धि है। और “शुक वाक्य तात्पर्यवत्” ऐसा कोई नहीं कहता। इससे बुबोधयिषाधीन वाक्य जन्य शब्द बोध में तात्पर्य ज्ञान हेतु है। और बोध रहित पुरुष के उच्चारण करे वाक्य से शब्द बोध होता है, परन्तु सो वाक्य बुबोध-यिषाधीन नहीं है। इससे उसके अर्थ के बोध में तात्पर्य ज्ञान हेतु नहीं है। और मौनिरचित श्लोक में वक्ता की इच्छा तात्पर्य संभव नहीं है। क्यों? उच्चारण का कर्ता वक्ता कहलाता है। मौनी उच्चारण नहीं करता। इससे मौनी की इच्छा वक्ता की इच्छा नहीं है। यह वेदान्त परिभाषा की टीका में धर्मराज के पुत्र ने लिखा है। सो शब्द रत्न व्याकरण के ग्रंथ से खंडित है।

वहा यह प्रसंग है —उच्चारण करे शब्द से बोध होता है, उच्चारण बिना शब्द बोध नहीं होता। इस अर्थ का बोधक पतजली कृत महाभाष्य का वचन लिख करके यह शका लिखी है —उच्चारण से बिना शब्द बोध नहीं हो तो एकान्त में उच्चारण बिना पुस्तक देखने वाले को शब्द बोध नहीं होना चाहिये। उसका यह समाधान लिखा है.—वहा भी पुस्तक देखने वाला सूक्ष्म उच्चारण करता है। इस रीति से मौनि लिखित श्लोक का उच्चारण कर्ता मौनी है।

और अभेदरत्नकार का यह मत है.—जहा तात्पर्य का सदेह हो वहा शब्द बोध नहीं होता और जहा तात्पर्य के अभाव का निश्चय हो वहा भी शब्द बोध नहीं होता। जहाँ प्रथम तात्पर्य का सदेह हो वा तात्पर्याभाव का निश्चय हो और उत्तर काल में तात्पर्य का निश्चय हो जाय, वहा शब्द बोध होता है। इससे तात्पर्य के सदेह से उत्तर काल भावी शब्द बोध में और तात्पर्याभाव निश्चय से उत्तर काल भावी शब्द बोध में तात्पर्य ज्ञान हेतु है। सर्वत्र शब्द बोध में हेतु नहीं है। इस अभेदरत्नकार के मत में दोष वेदात्त शिखामणि में

लिखा है । खडन मे हमारा आग्रह नहीं है, इससे हमने दोष नहीं लिखा । विवरणकार और मजूषाकार के मत में जैसे पूर्व उत्तर मीमासा निष्फल होता है, वैसे इस मत में मीमासा निष्फल नहीं है । क्यों ? इस मत में तात्पर्य सदेहोत्तर शाब्द बोध का तात्पर्य ज्ञान हेतु है । वेद वाक्यों में तात्पर्य का सदेह होता है, उसकी निवृत्ति मीमासा से होती है । जैसे वेद वाक्यों में सदेह, और उसकी निवृत्ति होती है सो पूर्वोत्तर मीमासा में स्पष्ट है ।

इस रीति से आकाक्षा, योग्यता, तात्पर्यज्ञान शाब्दबोध के हेतु है, परन्तु आकाक्षादिक का ज्ञान हेतु है, स्वरूप से आकाक्षादिक हेतु नहीं है । क्यों ? जहा आकाक्षादिक शून्य वाक्य में आकाक्षादिको का भ्रम हो, वहा शाब्द बोध होता है । स्वरूप से आकाक्षादिको को हेतुता मानें तो आकाक्षादिक भ्रमस्थल में शाब्द बोध नहीं होना चाहिये और आकाक्षादिको के ज्ञान को हेतुता मानें तो शाब्द बोध का कारण भ्रम रूप ज्ञान होने से शाब्द बोध संभव है । और स्वरूप से आकाक्षादिको को हेतुता माने तो जहा आकाक्षादिक है और श्रोता को ऐसा भ्रम हो यह वाक्य आकाक्षादिक से शून्य है, वहा शाब्द बोध होना चाहिये और होता नहीं है । इससे आकाक्षादिको का ज्ञान हेतु है, सो ज्ञान भ्रम हो वा प्रमा हो, शाब्द बोध का हेतु भ्रमप्रमा साधारण आकाक्षादिको का ज्ञान है । भ्रम सामग्री से शाब्द बोध भ्रम नहीं होता है किन्तु विषय के अभाव से शाब्द बोध भ्रम होता है । कैसे ? जैसे वल्लि के व्यभिचारी पृथ्वीत्व में वल्लि व्याप्यता का भ्रम होकर पृथ्वीत्व हेतु से वल्लिवाले पर्वत में वल्लि का अनुमिति ज्ञान होता है, सो विषय के सद्भाव से प्रमा होता है, विषय शून्य देश में व्यभिचारी हेतु से अनुमिति भ्रम होता है । इससे विषय के सद्भाव से जैसे भ्रम सामग्री से अनुमिति प्रमा होता है, वैसे आकाक्षादिक ज्ञान रूप शाब्द बोध की सामग्री भ्रम हो वा प्रमा हो, जहा विषय का सद्भाव हो, वहा शाब्द बोध प्रमा होता है । जहा विषय का अभाव हो, वहा शाब्द बोध भ्रम होता है, परन्तु जहा योग्यता ज्ञान भ्रम हो, वहा नियम से शाब्द बोध भ्रम होता है, प्रमा नहीं होता । क्यों ? जहा शाब्द बोध का

विषय हो, वहा नियम से योग्यता ज्ञान प्रमा होता है। जहा योग्यता ज्ञान भ्रम हो, वहा नियम से शाब्द बोध का विषय नहीं होता। इससे यह नियम है—विषय के सद्भाव से शाब्द बोध प्रमा और विषय के अभाव से भ्रम होता है। जैसे आकाशादिको के ज्ञान शाब्द बोध के हेतु है, वैसे आसत्ति भी शाब्द बोध की हेतु है। न्याय के ग्रंथों में पदों की समीपता को आसत्ति कहते हैं। व्यवहित पदों के अर्थों का अन्वय बोध नहीं होता। कैसे ? जैसे “गिरिभूक्त वल्लिमान् देवदत्तेन” इस वाक्य से अन्वय बोध नहीं होता। किन्तु “गिरि-र्वल्लिमान् भुक्त देवदत्तेन” ऐसा कहै तो शाब्द बोध होता है।

इससे पदों की समीपतारूप आसत्ति शाब्द बोध की हेतु है। जहा समीपता न हो और समीपता का भ्रम हो, वहा शाब्द बोध होता है। इससे भ्रम प्रमा का हेतु साधारण आसत्ति का ज्ञान है। स्वरूप से आसत्ति हेतु नहीं है। और ग्रंथों में यह लिखा है—जहा व्यवहित पद हैं, वहा श्लोकादिको में शाब्द बोध होता है, इससे उक्त आसत्ति शाब्द बोध की हेतु नहीं है किन्तु शक्ति वा लक्षणा रूप पद के सबन्ध से जो पदार्थों की व्यवधान रहित स्मृति सो आसत्ति शाब्द बोध की हेतु है। पदों का व्यवधान हो वा अव्यवधान हो, जिस पदार्थ का जिस पदार्थ से अन्वय बोध हो, उन पदार्थों की स्मृति व्यवधान रहित चाहिये। पदार्थों की स्मृति मात्र से शाब्द बोध हो तो किसी भी रीति से जिस पदार्थ की स्मृति हो उसका शाब्द बोध होना चाहिये। पदों के सबन्ध से पदार्थ की स्मृति को शाब्द बोध का हेतु कहै तो सकल पदों का आकाश से समवाय सबन्ध है, और आत्मा में सकल पदों का स्वानुकूल कृतिमत् सबन्ध है। इससे घटादि पदों के समवाय सबन्ध से आकाश की जहा स्मृति हो और स्वानुकूल कृति सबन्ध से आत्मा की जहा स्मृति हो, उनका भी “घटमानय” इत्यादि वाक्यों से शाब्द बोध होना चाहिये। इससे शक्ति वा लक्षणा वृत्तिरूप पद के सबन्ध से पदार्थ की स्मृति शाब्द बोध का हेतु है। घटादि पदों का समवाय सबन्ध आकाश में है और स्वानुकूल कृति सबन्ध आत्मा में है। शक्ति वा लक्षणा वृत्ति रूप सबन्ध घटादि पदों का आकाश में वा आत्मा में नहीं है।

आकाश गगनादि पदों का शक्ति रूप सबन्ध आकाश में है। स्वपद और आत्मपद का शक्ति रूप सबन्ध आत्मा में है। इससे आकाश पद सहित वाक्य से आकाश का शाब्द बोध होता है। आत्मपद सहित वाक्य से आत्मा का शाब्द बोध होता है।

इस रीति से जिस पद के वृत्ति रूप सबन्ध से जिस पदार्थ की स्मृति हो उसका शाब्द बोध होता है। ऐसा कहै तो भी “घटमानय” इस वाक्य से जो बोध होता है, उस बोध की उत्पत्ति “घट कर्मता, आनयन कृति” इतने पदों से होनी चाहिये। क्यों ? दोनों वाक्यों के पदों की शक्ति समान है, और प्रथम वाक्य से शाब्द बोध होता है, दूसरे से नहीं होता। इसमें यह हेतु है — योग्य पदों की वृत्ति से जिस पदार्थ की स्मृति होती है, उसका शाब्द बोध होता है। प्रथम वाक्य के पद योग्य हैं, दूसरे के योग्य नहीं हैं। योग्यता अयोग्यता अनुभव के अनुसार अनुमेय है। जिन पदों का शाब्द बोध अनुभव सिद्ध है, उनमें योग्यता है, जिन पदों से शाब्द बोध का अभाव अनुभवसिद्ध है, उनमें योग्यता नहीं है। इस रीति से योग्य पद के वृत्ति रूप सबन्ध से व्यवधानरहित पदार्थों की स्मृति को आसत्ति कहते हैं। इस रीति की आसत्ति स्वरूप से शाब्द बोध का हेतु है, उसका ज्ञान हेतु नहीं है। इस प्रकार से आकाशा ज्ञान, योग्यता ज्ञान, तात्पर्य ज्ञान और आसत्ति शाब्द बोध के हेतु हैं, इन चार को शाब्द बोध की सामग्री कहते हैं।

उत्कट जिज्ञासा को बोध की हेतुता

अनुमिति की सामग्री व्याप्ति ज्ञानादिक है। प्रत्यक्ष की सामग्री इन्द्रिय संयोगादिक है। जहाँ दो सामग्री हो वहाँ दोनों का फल नहीं होता। क्यों ? एक क्षण में दो ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती। यद्यपि ज्ञान द्वय का आधार तो एक क्षण होता है, तथापि ज्ञान द्वय की उत्पत्ति का आधार एक क्षण नहीं होता। सो उत्पत्ति भी व्यधिकरण दो ज्ञान की तो एक क्षण में होती है। कैसे ? जैसे देवदत्त का ज्ञान और यज्ञदत्त का ज्ञान व्यधिकरण है, उनकी उत्पत्ति एक क्षण में होती है। तथापि समानाधिकरण दो ज्ञानों की उत्पत्ति एक क्षण में नहीं होती

यह सिद्धान्त है, दोनों सामग्री का फल एक काल में नहीं होता। इससे प्रबल सामग्री का फल होता है, दुर्बल का बोध होता है। प्रबलता, दुर्बलता अनुभव के अनुसार अनुमेय है। कैसे? जैसे भूतल और घट के साथ नेत्र का सयोग हो, उस काल में “घटवद्भूतलम्” इस वाक्य का श्रवण हो, वहा घट वाला भूतल है। ऐसे प्रत्यक्ष ज्ञान की और शब्द ज्ञान की सामग्री है, तथापि प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, शब्द ज्ञान नहीं होता। इससे समान विषयक प्रत्यक्ष ज्ञान की और शब्द ज्ञान की दो सामग्री हो, वहा प्रत्यक्ष ज्ञान की सामग्री प्रबल है और शब्द ज्ञान की सामग्री दुर्बल है। और जहा भूतल सयुक्त घट से नेत्र का सयोग हो और उस काल में “पुत्रस्ते जात” इस वाक्य का श्रवण हो, वहा भूतल में घट का प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु पुत्र जन्म का शब्द बोध होता है। इससे भिन्न विषयक ज्ञान की प्रत्यक्ष सामग्री और शब्द सामग्री हो, वहा शब्द सामग्री प्रबल है, प्रत्यक्ष सामग्री दुर्बल है। इस रीति से बाध्य बाधक भाव विचार करके सूक्ष्मदर्शी पुरुष प्रबलता, दुर्बलता को जान लेते हैं। परन्तु जिज्ञासाशून्य स्थल में पूर्व उक्त बाध्य-बाधक भाव है। जहा एक वस्तु की जिज्ञासा हो और अपर की जिज्ञासा नहीं हो तथा दोनों के बोध की सामग्री हो, वहा जिज्ञासित का बोध होता है, अजिज्ञासित का बोध नहीं होता। इससे जिज्ञासित के बोध की सामग्री प्रबल है, अजिज्ञासित के बोध की सामग्री दुर्बल है। ज्ञान की इच्छा को जिज्ञासा कहते हैं। उसके विषय को जिज्ञासित कहते हैं। जिज्ञासा सहित सामग्री सर्वत्र प्रबल है। जहा उभय की जिज्ञासा हो, वहा उत्कट जिज्ञासा बाधक है।

इसी कारण से अध्यात्म ग्रंथों में लिखा है, उत्कट जिज्ञासा वाले को ब्रह्म बोध होता है। उत्कट जिज्ञासा रहित को ब्रह्म बोध नहीं होता। क्यों? जिस पदार्थ की जिज्ञासा सहित बोध सामग्री हो उसका उत्कट जिज्ञासा सहित बोध सामग्री में बाध होता है। अन्यथा जिज्ञासा सहित सामग्री से अन्य सामग्री का बाध होता है। लौकिक पदार्थों की जिज्ञासा और उनके प्रत्यक्षादिक बोध की सामग्री का सर्वदा जाग्रत काल में संभव है, उससे जिज्ञासा रहित ब्रह्म बोध की

सामग्री का बाध होगा। इससे लौकिक पदार्थों की जिज्ञासा सहित प्रत्यक्षादिक बोध की सामग्री के बाध के लिये ब्रह्म की उत्कट जिज्ञासा चाहिये। उत्कट जिज्ञासा सहित ब्रह्म बोध की सामग्री से लौकिक पदार्थों के बोध की सामग्री का बाध होता है। “अथातो ब्रह्म जिज्ञासा” इस सूत्र का भी इसी अर्थ में तात्पर्य है। यद्यपि व्याख्यानकारो ने विचार में जिज्ञासा पद की लक्षणा कही है और कर्त्तव्य पद का अध्याहार कहा है। इससे ब्रह्म ज्ञान के अर्थ वेदात् वाक्य का विचार कर्त्तव्य है, यह सूत्र का अर्थ है। तथापि विचार वाचक पद को त्यागकर लाक्षणिक जिज्ञासा पद के प्रयोग से सूत्रकार का वाच्य और लक्ष्य दोनों अर्थों में तात्पर्य है। ब्रह्म जिज्ञासा ब्रह्म बोध का हेतु है, यह वाच्य अर्थ है और एक शब्द से लक्षणावृत्ति और शक्ति वृत्ति से दो अर्थ का बोध नहीं होता, इस प्राचीन न्याय की उक्ति का “गगाया मीनघोषौ” इस वाक्य में व्यभिचार होने से श्रद्धा योग्य नहीं है। “गगायाँ मीनघोषौ” इस वाक्य में गगा पद के वाच्य अर्थ का मीन से सबन्ध और लक्ष्य अर्थ का घोष से सबन्ध होता है। इससे गगा के प्रवाह में मीन है और तीर में घोष है, यह वाक्य का अर्थ है। यद्यपि ग्रन्थकारो ने सूत्र के अनेक अर्थ लिखे हैं, तथापि अनेक अर्थ सूत्र के भूषण हैं। विचार के समान जिज्ञासा में विधि का सभव है वा नहीं इस अर्थ के लिखने में ग्रन्थ की वृद्धि होती है। इससे नहीं लिखा।

वेदान्त के तात्पर्य, वेद और शब्द विषयक विचार

आकाशा ज्ञानादिक शाब्द बोध के हेतु है, उनमें तात्पर्य ज्ञान है। वेदान्त वाक्यों के तात्पर्य ज्ञान के हेतु उपक्रमादिक है। उन उपक्रमादिकों से वेदान्त वाक्यों का तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्म में है, उपासना विधि में तात्पर्य नहीं है। यह अर्थ भाष्यकार ने समन्वयसूत्र में विस्तार से लिखा है। इससे मीमांसक और वृत्तिकार का मत समीचीन नहीं है। उनके मत खडन के अनुकूल तर्क भाषा के श्रोता को दुर्विज्ञेय है, इससे नहीं लिखे। इस वाक्य से श्रोता को इस अर्थ का बोध हो, ऐसी वृत्ता की इच्छा को तात्पर्य कहते हैं। मीमांसक मत में वेद नित्य है, वहा कर्ता की इच्छा तो सभव नहीं है। अध्यापक की इच्छा सभव है।

नैयायिक मत मे शब्द का तीसरे क्षण मे नाश होता है। वेद भी शब्द रूप है, इससे क्षणिक है। तीसरे क्षण मे जिसका नाश हो उसको क्षणिक कहते है। नैयायिक मत मे उच्चारण के भेद मे वेद का भेद है। एक बार उच्चारण करके फिर जो उच्चारण करते है, वह वाक्य पूर्व वाक्य से भिन्न होता है। परन्तु पूर्व वाक्य के सजातीय उत्तर वाक्य है। इससे अभेद भ्रम होता है। नैयायिक मत मे भारतादिको के समान वेद पौरुषेय है और क्षणिक है। क्यो ? वर्ण समुदाय से भिन्न तो वेद है नही। वर्ण समुदाय को ही वेद कहते है, वह समुदाय प्रत्येक वर्ण से भिन्न नही है। इससे वेद वर्ण रूप है, सो वर्ण समुदाय शब्द रूप है, आकाश का गुण शब्द है। नाना शब्दो की उत्पत्ति एक काल मे नही होती। क्यो ? जैसे आत्मा के विशेष गुण ज्ञानादिक है, वैसे आकाश का विशेष गुण शब्द है। और विभु के जो विशेष गुण सो एक काल में दो उत्पन्न नही होते। यद्यपि देवदत्त का शब्द और यज्ञदत्त का शब्द एक काल मे होता है। और भेरी का शब्द वैसे ही ताल का शब्द एक काल मे होता है और यदि ऐसे कहें, समानाधिकरण दो शब्दो की एक काल मे उत्पत्ति नही होती। तो भी सब शब्दों का समवाय एक आकाश मे है। सब शब्द समवाय सबन्ध से आकाश वृत्ति होने से समानाधिकरण है, कोई भी शब्द व्यधिकरण नही है, तथापि जैसे आकाश मे शब्द का समवाय सबन्ध है, वैसे कठ, तालु, दन्त, नासिका, ओष्ठ, जिह्वा मूल, उरस् (छाती), शिरस्, इन अष्ट अंगो मे वर्णरूप शब्द का अवच्छेदकता सबन्ध है। और ध्वनि रूप शब्द का भेरी, तालादिको मे अवच्छेदकता सबन्ध है। एक अधिकरण मे वृत्ति (वर्तने) को समानाधिकरण कहते है। समवाय सबन्ध से सब शब्द आकाश वृत्ति होने से समानाधिकरण है भी परन्तु अवच्छेदकता सबन्ध से देवदत्त शब्द और यज्ञदत्त शब्द व्यधिकरण है। वैसे ही भेरी शब्द, ताल शब्द भी अवच्छेदकता संबन्ध से व्यधिकरण है। और यह नियम है —अवच्छेदकता संबन्ध से एक अधिकरण मे दो शब्दो की उत्पत्ति एक काल मे नही होती अर्थात् एक अवच्छेदक मे दो शब्दो की उत्पत्ति एक काल मे नही होती।

इससे वाक्य पद के अवयव रूप वर्णों की एक काल में उत्पत्ति नहीं होती, किन्तु सब क्रम से उत्पन्न होते हैं। क्रम से उत्पन्न हुये वर्णों का निमित्त बिना नाश माने तो सकल वर्णों की प्रथम क्षण में उत्पत्ति और द्वितीय क्षण में नाश होगा। इससे उत्पत्ति नाश बिना शब्द में और कोई प्रत्यक्षतादिक व्यापार सिद्ध नहीं होगा। इसलिये शब्द के नाश का कोई निमित्त मानना चाहिये। जिस निमित्त बिना द्वितीय क्षण में शब्द का नाश हो नहीं, सो और तो कोई शब्द के नाश का निमित्त सभव नहीं है। परन्तु पूर्व शब्द के नाश का हेतु स्वोत्तरवर्ति शब्द है। “गौ.” इस वाक्य में पुरुष की कृति से नाभि देश से वायु में क्रिया हो कर गकार का जनक जिह्वा मूल में वायु का सयोग होकर औकार का जनक कठ ओष्ठ से वायु का सयोग होता है। उससे अनन्तर विसर्ग का जनक कठ से वायु का सयोग होता है। जिस क्रम से तीन सयोग होते हैं, उसी क्रम से गकार, औकार, विसर्गरूप तीन वर्ण होते हैं। यद्यपि कौमुदी आदिक ग्रंथों में कवर्ग का कठ स्थान लिखा है तथापि पाणिनि कृत शिक्षा में कवर्ग का जिह्वा मूल स्थान लिखा है। उस शिक्षा वचन के अनुसार जिह्वा मूल में वायु के सयोग से गकार की उत्पत्ति कही है। व्याकरण मत में यद्यपि “गौ” इतने वर्ण वाक्य रूप नहीं है तथापि न्याय मत में वाक्य कहा है। प्रथम क्षण में गकार की, द्वितीय क्षण में औकार की और तृतीय क्षण में विसर्ग की उत्पत्ति होती है।

वहा गकार के नाश में औकार हेतु है, औकार के नाश में विसर्ग हेतु है। तृतीय क्षण में शब्द का नाश होता है, द्वितीय में नहीं। क्यों? नाश-का हेतु स्वोत्तर शब्द है, सो द्वितीय क्षण में उत्पन्न होता है। कारण की सिद्धि बिना कार्य नहीं होता। प्रथम क्षण में द्वितीय शब्द असिद्ध है। इससे द्वितीय क्षण में सिद्ध, द्वितीय शब्द से तृतीय क्षण में प्रथम शब्द का नाश होता है। ऐसे ही तृतीय शब्द से द्वितीय का नाश होता है। इस रीति से उपात्य शब्दपर्यंत स्वोत्तर वर्त्ति शब्द से शब्द का नाश होता है। और अत्यशब्द का उपात्य शब्द से सुदोष सुद-न्याय से नाश होता है। सुद और उपसुद दो भ्राता हुये हैं, उनका परस्पर नाश महा भारत में प्रसिद्ध है। परन्तु इसमें यह दोष है —

यदि उपात्य शब्द से अत्यशब्द का नाश मानें तो द्वितीय क्षण में ही अत्य शब्द का नाश होगा। इससे उत्पत्ति नाश से अन्य व्यापार रहित अत्य शब्द अप्रत्यक्ष होना चाहिये। और यदि ऐसे कहें, जगदीश भट्टाचार्य ने अत्य शब्द अप्रत्यक्ष कहा है। इससे अप्रत्यक्ष का आपादन (कथन) दृष्ट है, दोष नहीं। तो भी तृतीय क्षण में शब्द का नाश होता है, इस नियम का भंग होगा। इससे अन्त्य शब्द के नाश में उपात्य शब्द का नाश हेतु है, उपात्य शब्द हेतु नहीं है। इस पक्ष में अत्य शब्द के नाश में नाश की द्वितीय क्षण में आपत्ति नहीं है। क्यों? उपात्य शब्द का नाश अत्य शब्द से होता है। इससे अत्य शब्द के द्वितीय क्षण में उपात्य का नाश, उससे उत्तर क्षण में अत्य का नाश होता है। इस रीति से सकल शब्द का नाश तृतीय क्षण में होता है। इसमें यह शका होती है :— जहाँ एक ही वर्णरूप शब्द हो, वहाँ शब्द के नाश का हेतु कोई शब्द नहीं है? उसका यह समाधान है :— जैसे कठादिको से वायु का सयोग वर्ण रूप शब्द का हेतु है और भेरी आदिको से दडादिको का सयोग ध्वनि रूप शब्द का हेतु है, और वश के दल द्वय का विभाग ध्वनि रूप शब्द का हेतु है, वैसे शब्द भी शब्द का हेतु है। भेरी दड के सयोग से जो भेरी देश में शब्द होता है, उससे उत्पन्न हुआ जो शब्द उसका श्रवण से साक्षात्कार होता है। वैसे कठादिक देश में वायु के सयोग से जो वर्णरूप शब्द उत्पन्न होता है, उसका श्रोत्र से साक्षात्कार नहीं होता किन्तु वर्ण रूप शब्द से अन्य शब्द उत्पन्न होता है। उसका साक्षात्कार होता है। इस रीति से अन्य शब्द रहित एक शब्द अलीक (मिथ्या) है। परन्तु इस मत में वर्ण का समुदाय रूप पद का एक काल में ज्ञान संभव नहीं है। इससे पद का साक्षात्काररूप ज्ञान तो संभव नहीं, तथापि प्रत्येक वर्ण के साक्षात्कारो से सकल वर्ण को विषय करने वाली एक स्मृति होती है, स्मृत पद से पदार्थ की स्मृति होती है। उससे शाब्द बोध होता है वा पूर्व पूर्व वर्ण के अनुभव से सस्कार होता है। सस्कार सहित अत्य वर्ण का अनुभव ही पद का अनुभव कहा जाता है, उससे पदार्थ की स्मृति होती है। उससे शाब्द बोध होता है। यह न्याय का मत है।

और मीमांसा के मत में वर्ण नित्य है, इससे वर्ण का समुदाय रूप वेद भी नित्य है और सब वर्ण विभु है। जहाँ कठादि देश में अध्यात्म (शरीर संचारी) वायु का संयोग हो, वहाँ वर्ण की अभिव्यक्ति होती है। नैयायिक मत में जो वर्ण की उत्पत्ति के हेतु है, सोई मीमांसक मत में वर्ण की अभिव्यक्ति के हेतु है। इस रीति से वर्ण समुदायरूप वेद नित्य है, इससे अपौरुषेय है और वेदान्त मत में वर्ण और उनका समुदाय रूप वेद नित्य नहीं है। क्यों ? वेद की उत्पत्ति श्रुति ने कही है, और चेतन से भिन्न सब अनित्य है। इससे वेद नित्य नहीं है और क्षणिक भी नहीं है किन्तु सृष्टि के आदि काल में सर्वज्ञ ईश्वर के सकल्प मात्र से वेद की उत्पत्ति होती है, इससे श्वास के समान अनायास से ईश्वर वेद को रचते हैं। नैयायिक मत में भारतादिको के समान वेद पौरुषेय है। वेदान्त मत में भारतादिको के समान ईश्वर रूप पुरुष से रचित होने से पौरुषेय तो है, परन्तु सर्वज्ञ व्यासादिक सकल सर्ग में भारतादिको को रचते हैं। वहाँ यह नियम नहीं है कि जैसी पूर्व सर्ग में आनुपूर्वी हो वैसे ही भारतादिक उत्तर सर्ग (सृष्टि) में हो, किन्तु अपनी इच्छा के अनुसार भारतादिको की आनुपूर्वी रचते हैं। और वेद की आनुपूर्वी विलक्षण नहीं होती है किन्तु पूर्व सर्ग की आनुपूर्वी को स्मरण करके उत्तर-सर्ग में पूर्व कल्प के समान आनुपूर्वी वाले वेद को ईश्वर रचते हैं। पुरुष रचितत्वरूप पौरुषेयता वेद में भारतादिको के समान है। अन्य सर्ग की आनुपूर्वी के स्मरण बिना पुरुष रचितत्वरूप पौरुषेयत्व भारतादिको में है, वेद में नहीं। वेद में पूर्व सर्ग की आनुपूर्वी को स्मरण करके पुरुष रचितत्व है। इससे वेद की आनुपूर्वी अनादि है और ईश्वर रूप पुरुष से है, विरोध नहीं है।

इति श्री शब्द प्रमाण निरूपण अंश ५ समाप्त ।

अथ उपमान प्रमाण निरूपण अंश ६

उपमान प्रमाण का भी कथन करने की कृपा करिये ? उपमिति प्रमा के कारण को उपमान प्रमाण कहते हैं। न्याय की रीति से उपमिति

और उपमान का स्वरूप यह है —सज्ञी (व्यक्ति) मे सज्ञा (नाम) की वाच्यता के ज्ञान को उपमिति कहते हैं, उसका करण अर्थात् व्यापार वाला असाधारण कारण जो हो उसको उपमान कहते हैं। कोई नगर निवासी पुरुष गवय शब्द के वाच्य को नहीं जानने से वन मे रहने वाले पुरुष से ऐसा प्रश्न करे “गवय कैसा होता है ?” तब वनवासी पुरुष का “गो के सदृश गवय होता है” ऐसा वचन सुन कर तथा वाक्यार्थ अनुभव करके वन मे गो सदृश गवय को देखकर “गो के सदृश गवय होता है” इस रीति से वाक्यार्थ का स्मरण करता है। उसके अनन्तर दृष्ट पशु मे गवय पद वाच्यता जानता है। वहा पशु विशेष मे गवय पद की वाच्यता का ज्ञान उपमिति है। वनवासी पुरुष बोधित वाक्य के अर्थ का शब्दानुभव करण है, गो सदृश पिंड को देख कर वाक्यार्थ की स्मृति होती है, सो व्यापार है और गो सदृश पिंड का प्रत्यक्ष स्कार का उद्बोधक होने से सहकारी है। इससे वाक्यार्थ का अनुभव उपमान है, वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है। जैसे, आकाशादिक शब्द ज्ञान के सहकारी है, वैसे गो सदृश पिंड का प्रत्यक्ष सहकारी है, उपमिति फल है। यह सांप्रदायिक नैयायिको का मत है।

और नवीन नैयायिक यह कहते हैं —गो सदृश पिंड का प्रत्यक्ष सहकारी माना है सो उपमान है, और वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है। गवय पद की वाच्यता का ज्ञान उपमिति रूप फल है। इस मत मे वाक्यार्थ का अनुभव कारण का कारण होने से कुलाल पिता के समान अन्यथा सिद्ध है, अर्थात् जैसे कुलाल का पिता घट की 'सामग्री' से बाह्य है, वैसे उपमिति सामग्री से वाक्यार्थानुभव बाह्य है। यह दो मत नैयायिको के है। इनमे अनेक शका, समाधान रूप विचार न्यायकौस्तुभादिको मे लिखा है। सिद्धान्त मे उपयोगी नहीं है, इससे हमने यहां नहीं लिखा है।

जैसे सदृश ज्ञान से उपमिति होती है, वैसे विधर्म ज्ञान से भी होती है। जहा खड्गमृग पद के वाच्य को नहीं जानकर वनवासी पुरुष से उष्ट्र विधर्मा शृ ग सहित नासिका वाला खड्गमृग पद का वाच्य है।

इस वाक्य को सुन कर वाक्यार्थानुभव से उत्तर वन में जाकर उष्ट्र विधर्म खड्ग मृग के प्रत्यक्ष से उत्तर वाक्यार्थ स्मृति से गैडे में खड्ग मृग पद की वाच्यता जानता है। और पृथ्वी पद के वाच्य को न जानने वाला “जलादि वैधर्म्यवती पृथ्वी” ऐसा गुरु वाक्य सुनकर उसके अर्थ को अनुभव करके जलादि-वैधर्म्यवान् पदार्थ को देखकर वाक्यार्थ को स्मरण करके उस पदार्थ में पृथ्वी पद की वाच्यता निश्चय करता है। विरुद्ध धर्म वाले को विधर्म कहते हैं। विरुद्ध धर्म को वैधर्म्य कहते हैं। खड्गमृग में उष्ट्र से विरुद्ध धर्म ह्रस्वग्रीवादिक है। पृथ्वी में जलादिको से विरुद्ध धर्म गंध है। दोनों उदाहरणों में साप्रदायिक (प्राचीनों की) रीति से वाक्यार्थानुभव करण है, वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है, विरुद्ध धर्मवत्पदार्थ दर्शन सहकारी है। नवीन रीति से विरुद्ध धर्म विशिष्ट पदार्थ का प्रत्यक्ष करण है, वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है, वाक्यार्थानुभव मामग्री बाह्य है। खड्ग मृग पद की वाच्यता का ज्ञान और पृथ्वीपद की वाच्यता का ज्ञान उपमिति रूप फल है। इस रीति से न्याय मत में सज्ञा में सज्ञा का वाच्यता ज्ञान उपमान प्रमाण का फल है और प्राचीन मत में वाक्यार्थानुभव को उपमान प्रमाण कहते हैं। नवीन मत में सादृश्य विशिष्ट पिंडदर्शन वा वैधर्म्य विशिष्ट पिंडदर्शन को उपमान प्रमाण कहते हैं।

वेदांत रीति से उपमान और उपमिति का स्वरूप

वेदान्त मत में उपमिति, उपमान का अन्य स्वरूप है — ग्राम में गो व्यक्ति को देखने वाला वन में जाकर गवय को देखे तब “यह पशु गो के सदृश है” ऐसा प्रत्यक्ष होता है। उसके अनन्तर “मेरी गो इस पशु के सदृश है” ऐसा ज्ञान होता है। वहां गवय में गो सदृश ज्ञान को उपमान प्रमाण कहते हैं और गो में गवय के सादृश्य ज्ञान को उपमिति कहते हैं। इस मत में भी उपमिति के करण को ही उपमान कहते हैं। परन्तु उपमिति का स्वरूप और लक्षण भिन्न है। इससे उपमान के लक्षण भेद बिना भी स्वरूप का भेद सिद्ध होता है। न्याय मत में तो सज्ञा का संज्ञा में वाच्यता के ज्ञान को उपमिति कहते हैं

और वेदात्त मत में सादृश्य ज्ञान से जन्य ज्ञान को उपमिति कहते हैं। गवय में गो के सादृश्य ज्ञान से गो में गवय का सादृश्य ज्ञानजन्य है। इस रीति से उपमिति का लक्षण न्याय मत से भिन्न है। उसका जो करण हो उसको उपमान कहते हैं। सादृश्य ज्ञानजन्य ज्ञानरूप उपमिति गो में गवय का सादृश्य ज्ञान है। उसका करण गवय में गो का सादृश्य ज्ञान है सोई उपमान है। इस मत में उपमान प्रमाण व्यापारहीन है। उपमान से अनन्तर उपमिति की उत्पत्ति में कोई व्यापार नहीं मिलता। इस मत में वैधर्म्य विशिष्ट ज्ञान से उपमिति का अंगीकार नहीं है। क्यों ? सादृश्य जन्य ज्ञान को ही उपमिति कहते हैं, अन्य को नहीं।

विचार सागर में न्याय रीति से उपमिति के कथन का अभिप्राय

विचार सागर में न्याय की रीति से उपमिति का स्वरूप कहा है, उसका अभिप्राय यह है —न्याय की रीति से उपमिति उपमान का स्वरूप माने तो भी अद्वैत सिद्धान्त में हानि नहीं है, उलटा न्याय की रीति से सिद्धात के अनुकूल उदाहरण मिलता है। क्यों ? वैधर्म्य ज्ञान से उपमिति न्याय मत में मानी है। उसका सिद्धात के अनुकूल उदाहरण यह है —“आत्मपद का अर्थ कैसा है ?” इस प्रश्न का “देहादि वैधर्म्यवान् आत्मा” ऐसे गुरु के उत्तर से अनित्य, अशुचि, दुःख स्वरूप देहादिको से विधर्मा नित्य, शुद्ध, आनन्दरूप आत्मपद का वाच्य है। ऐसा ऐकान्त देश में विवेचन काल में मन का आत्मा से संयोग होकर उपमिति ज्ञान होता है। और सादृश्य ज्ञान जन्य ज्ञान को ही उपमिति मानें तो आत्मा में किसी का भी सादृश्य नहीं है। इससे जिज्ञासु के अनुकूल उदाहरण नहीं मिलता। यद्यपि असंगतादिक धर्मों से आकाश के सदृश आत्मा है, इससे आकाश में आत्मा का सादृश्य ज्ञान उपमान है, आत्मा में आकाश का सादृश्य ज्ञान उपमिति है। यह जिज्ञासु के अनुकूल उदाहरण सिद्धान्त की उपमिति का संभव है, तथापि जिस अधिकरण में जिस पदार्थ के अभाव का ज्ञान हो, वहाँ अभाव ज्ञान में भ्रम बुद्धि हुये बिना उस अधिकरण में उस पदार्थ का ज्ञान नहीं होता। कैसे ? जैसे आत्मा में कर्तृत्वादिको का अभाव ज्ञान जिसको

हुआ है, वह फिर न्यायादिक शास्त्र सुने तो भी प्रथम ज्ञान में भ्रम बुद्धि हुये बिना कर्ता भोक्ता आत्मा है, ऐसा ज्ञान नहीं होता। जिसको वेदात् अर्थ का निश्चय होने पर भी नैयायिकादिको के कुसंग से आत्मा कर्ता भोक्ता है, ऐसा ज्ञान होता है, वहा प्रथम ज्ञान में भ्रम बुद्धि होकर के ही होता है। प्रथम ज्ञान में भ्रम बुद्धि हुये बिना विरोधी ज्ञान नहीं होता। वह भ्रम बुद्धि भ्रम रूप हो वा यथार्थ हो, इसमें आग्रह नहीं है, परन्तु भ्रम बुद्धि में भ्रमत्व निश्चय नहीं होना चाहिये। यह आग्रह है। इस रीति से जिस काल में गुरु वाक्यों से जिज्ञासु को ऐसा दृढ निश्चय हुआ है — आकाशादिक सकल प्रपञ्च गधर्व नगर के समान दृष्ट नष्ट स्वभाव है, उससे विलक्षण स्वभाव आत्मा है। आकाशादिको में आत्मा का किञ्चित् भी सादृश्य नहीं है। उस काल में आकाश और आत्मा का सादृश्य ज्ञान सम्भव नहीं है। इससे उत्तम जिज्ञासु के अनुकूल सिद्धान्त में उपमिति का उदाहरण नहीं मिलता।

पूर्व उक्त वेदात् रीति और न्याय रीति से विलक्षण उपमिति
और उपमान का लक्षण

और सर्वथा नैयायिक रीति की उपमिति में विद्वेष हो तो उपमिति का यह लक्षण करना चाहिये — सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान वा वैधर्म्य ज्ञानजन्य ज्ञान इन दोनों में कोई एक हो उसको उपमिति कहते हैं। खड्ग-मृग में उष्ट्र के वैधर्म्य ज्ञान से उष्ट्र में खड्गमृग का वैधर्म्य होता है। पृथ्वी में जल के वैधर्म्य (गध) ज्ञान से, जल में पृथ्वी का वैधर्म्य (शीत स्पर्श) ज्ञान होता है। इससे उष्ट्र (ऊट) में खड्गमृग (गडे) का वैधर्म्य ज्ञान और जल में पृथ्वी का वैधर्म्य ज्ञान उपमिति है, उसका करण उपमान है। यहा खड्गमृग में उष्ट्र का वैधर्म्य ज्ञान और पृथ्वी में जल का वैधर्म्य ज्ञान करण होने से उपमान है। और त्रिपरीत भी उपमान, उपमिति भाव सम्भव है। इन्द्रिय सबद्ध में सादृश्य ज्ञान उपमान है और इन्द्रिय से व्यवहित में सादृश्य ज्ञान उपमिति है, वैसे प्रपञ्च में आत्मा के वैधर्म्य ज्ञान से आत्मा में प्रपञ्च का वैधर्म्य ज्ञान

उपमिति होता है। इस रीति से सादृश्य ज्ञान जन्य ज्ञान और वैधर्म्य ज्ञान जन्य ज्ञान दोनों को उपमिति कहै तो जिज्ञासु के अनुकूल उदाहरण सभव है।

वेदात परिभाषा और उसकी टीका की उक्ति का खडन

और वेदात परिभाषा मे एक सादृश्य ज्ञान जन्य ज्ञान ही उपमिति का लक्षण कहा है। और उसके व्याख्यान मे ग्रंथकर्ता के पुत्र ने दूसरी उपमिति के खडन के लिये यह कहा है—“कमलेन लोचनमुपमिनोमि” इस रीति से उपमान उपमेय भाव हो, उसी स्थान मे उपमान प्रमाण होता है। वैधर्म्य ज्ञान होता है वहा उपमान उपमेय भाव नहीं होता। इससे उपमान प्रमाण सभव नहीं है। उसको यह पूछना चाहिये :—वैधर्म्य ज्ञान जन्य उपमिति के जो उदाहरण कहे है, उनमें उपमिति के विषय का ज्ञान उपमान प्रमाण से नहीं होता तो किस प्रमाण से उनका ज्ञान होता है ? जिस प्रमाण से उनका ज्ञान कहै, उसी प्रमाण से सादृश्य ज्ञान जन्य उपमिति के विषय का भी ज्ञान हो जायेगा। उपमान प्रमाण का प्रयोजन के अभाव से अन अंगीकार चाहिये। जो ऐसे कहै गवय के प्रत्यक्ष समय मे गो सादृश्य तो प्रत्यक्ष है, परन्तु गो मे गवय का सादृश्य प्रत्यक्ष नहीं है। क्यों ? धर्मी के साथ इन्द्रिय का सयोग हो तो इन्द्रिय सयुक्त तादात्म्य सबन्ध से सादृश्य धर्म का प्रत्यक्ष हो। गो रूप धर्मी के साथ इन्द्रिय सयोग के अभाव से गो मे गवय का सादृश्य प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। इससे गो मे गवय के सादृश्य ज्ञान का हेतु गवय मे गो का सादृश्य ज्ञान रूप उपमान प्रमाण चाहिये, तो वैसे ही खड्गमृग मे उष्ट्र के वैधर्म्य का तो प्रत्यक्ष ज्ञान है। उष्ट्र के साथ इन्द्रिय सयोग के अभाव से उष्ट्र मे खड्गमृग के वैधर्म्य का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप सभव नहीं है, उसका हेतु खड्गमृग मे उष्ट्र का वैधर्म्य ज्ञान रूप उपमान ही प्रमाण मानना योग्य है। और जो वेदान्त परिभाषा की टीका मे लिखा है —

जिस ज्ञान से उत्तर “उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति ज्ञाता को हो, सो ज्ञान उपमिति है। वैधर्म्य ज्ञान जन्य वैधर्म्य ज्ञान से उत्तर १६

“उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति नहीं होती, इससे उपमिति नहीं है। सो भी अशुद्ध है। क्यों ? मुख में चन्द्र के सादृश्य प्रत्यक्ष से उत्तर “मुख चन्द्रेण उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति होती है और मुख में चन्द्र के सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान है, उपमिति नहीं है। इससे “उपमिनोमि” इस व्यवहार का विषय उपमालकार है। जहाँ उपमान उपमेय की समान शोभा हो, वहाँ उपमालकार कहा जाता है। अलकार का सामान्य लक्षण और उपमादिको के विशेष लक्षण अलकार चन्द्रिकादिको में प्रसिद्ध है। कठिन और अनुपयोगी जानकर यहाँ नहीं लिखे। इससे जहाँ “उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति हो उसका विषय उपमिति ज्ञान नहीं है, किन्तु सादृश्य ज्ञान जन्य ज्ञान और वैधर्म्य ज्ञान जन्य ज्ञान में उपमिति शब्द पारिभाषिक है। शास्त्र के संकेत को परिभाषा कहते हैं। परिभाषा से बोधक शब्द को पारिभाषिक कहते हैं। कैसे ? जैसे छदो ग्रंथों में पच, षट्, सप्त, में बाण, रस, मुनि शब्द पारिभाषिक हैं, वैसे ही उपमिति शब्द भी न्याय शास्त्र और अद्वैतशास्त्र में भिन्न भिन्न अर्थ में पारिभाषिक है, इससे अद्वैतशास्त्र में सादृश्य ज्ञान जन्य ज्ञान के समान वैधर्म्य ज्ञान जन्य ज्ञान भी उपमिति शब्द का अर्थ है। भेद सहित समान धर्म को सादृश्य कहते हैं। कैसे ? जैसे गवय में गो के भेद सहित समान अवयव है, सोई गो का सादृश्य है। गो के समान धर्म गो में है, भेद नहीं। गो का भेद अश्व में है समान धर्म नहीं है। इससे सादृश्य नहीं है, चन्द्र के भेद सहित आह्लाद जनकतारूप समान धर्म मुख में है, सोई मुख में चन्द्र का सादृश्य है।

इस रीति से उपमान उपमेय का भेद सहित समान धर्म ही सादृश्य पद का अर्थ है। और कोई ऐसे कहते हैं — सादृश्य नाम कोई भिन्न पदार्थ है, उपमान उपमेय वृत्ति है, उपमान उपमेय के निर्णीत धर्मों से भिन्न है। सो समीचीन नहीं है। क्यों ? जहाँ दो पदार्थों में अल्प समान धर्म हो, वहाँ अपकृष्ट सादृश्य कहा जाता है। समान धर्म अधिक हो वहाँ उत्कृष्ट सादृश्य कहा जाता है। इस रीति से समान धर्म की न्यूनता अधिकता से सादृश्य में अपकर्ष उत्कर्ष होता है। निर्णीत धर्मों से अतिरिक्त सादृश्य हो तो ब्राह्मणत्वादिक जाति के

समान अखड होगा, उसमे अपकर्ष उत्कर्ष नहीं बनते। इससे समान धर्म रूप सादृश्य है। यह उदयनाचार्य का मत ही सिद्धान्त में अंगी-कारणीय है।

करण के लक्षण का निर्णय

परन्तु उपमिति शब्द की परिभाषा का न्यायमत में और अद्वैत मत में भेद है। उपमान शब्द का अर्थ दोनों मतों में भिन्न नहीं है। क्यों ? उपमिति के करण को उपमान कहते हैं। सो न्याय मत में गवय पद की वाच्यता का ज्ञान उपमिति पद का पारिभाषिक अर्थ है, उसका करण वा वाक्यार्थानुभव वा सादृश्य-विशिष्ट पिड प्रत्यक्ष है। और अद्वैत मत में सादृश्य ज्ञानजन्य ज्ञान और वैधर्म्य ज्ञान जन्य ज्ञान उपमिति पद का पारिभाषिक अर्थ है। उसका करण सादृश्य ज्ञान और वैधर्म्य ज्ञान है। इस रीति से उपमिति शब्द का परिभाषा में भेद है। उसके भेद से उपमान का भेद सिद्ध होता है। उपमान पद पारिभाषिक नहीं है, यौगिक है। व्याकरण की रीति से जो पद अवयव अर्थ को नहीं त्यागता, उसको यौगिक पद कहते हैं। यहा व्याकरण की रीति से उपमिति का करण उपमान पद के अवयवों का अर्थ है। उपमान से उपमिति की उत्पत्ति में व्यापार नहीं है। इससे व्यापारवत् कारण ही करण होता है, यह नियम नहीं है, किन्तु निर्व्यापार कारण भी करण होता है। यद्यपि न्यायमत निरूपण के प्रसंग में व्यापार वाले असाधारण कारण को ही करणता कही है। इससे निर्व्यापार कारण में करणता संभव नहीं है।

तथापि सिद्धान्त मत में व्यापार से भिन्न असाधारण कारण को करणता कहना चाहिये। व्यापार वाले असाधारण कारण को ही करणता नहीं। कैसे ? व्यापारवत् कहने से व्यापार में करण-लक्षण नहीं जाता है, वैसे व्यापार भिन्न कहने से भी व्यापार में करण लक्षण नहीं जाता है। क्यों ? जैसे व्यापार में व्यापारवत्ता नहीं है, वैसे व्यापार से भिन्नता भी व्यापार में नहीं है। इस रीति से व्यापार भिन्न असाधारण कारण को करण कहते हैं। सो निर्व्यापार हो वा सव्यापार

हो । प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, ये तीन तो प्रत्यक्षप्रमा, अनुमिति प्रमा, शाब्दी प्रमा के व्यापार वाले कारण हैं और उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि ये तीन उपमिति आदिक प्रमा के निर्व्यापार कारण हैं । इससे सिद्धान्त की रीति से करण लक्षण में व्यापारवत् पद के स्थान में व्यापार भिन्न कहना चाहिये । और न्याय मत में तो करण लक्षण की व्यापार में अति व्याप्ति के परिहार के अर्थ व्यापारवत् पद का निवेश हो वा व्यापार भिन्न पद का निवेश हो दोनों प्रकार से करण का लक्षण संभव । क्यों ? न्याय मत में उपमिति प्रमा के करण उपमान प्रमाण में वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है । यह न्यायानुसारी उपमान के निरूपण में पूर्व कहा है । इससे उपमिति के करण उपमान में व्यापारवत् कहने से भी करण लक्षण की अव्याप्ति नहीं है । और अर्थापत्ति का अनुमान में अतर्भाव नैयायिक मानते हैं । इससे अर्थापत्ति में प्रमा करणरूप प्रमाणता के अनङ्गीकार से उसमें करणता व्यवहार की अपेक्षा नहीं है । वैसे अभाव की प्रमा में अनुपलब्धि को सहकारी कारण ही मानते हैं और प्रमा करणता रूप प्रमाणता अनुपलब्धि को नैयायिक नहीं मानते, किन्तु अभाव प्रमा में अनुपलब्धि सहकृत इन्द्रियादिकों को प्रमाणता मानते हैं । इससे अनुपलब्धि में भी प्रमा करणता रूप प्रमाणता के अनङ्गीकार से करणता व्यवहार की अपेक्षा नहीं है । इस स्थान में यह निष्कर्ष है — अर्थापत्ति और अनुपलब्धि में करणता व्यवहार इष्ट हो और करण का लक्षण नहीं हो तो करण लक्षण में अव्याप्ति दोष हो । अर्थापत्ति और अनुपलब्धि में प्रमाणता हो तो करणता की अवश्य अपेक्षा हो । क्यों ? प्रमा के करण को प्रमाण कहते हैं । इससे प्रमाणता में करणता का प्रवेश होने से करणता बिना प्रमाणता संभव नहीं है । उस प्रमाणता का न्याय मत में अर्थापत्ति, अनुपलब्धि में अनङ्गीकार होने से दोनों में करणता व्यवहार अपेक्षित नहीं है । इस रीति से करणता रहित अर्थापत्ति, अनुपलब्धि में करण लक्षण के नहीं होने से अति व्याप्ति दोष नहीं होता है । इस रीति से न्याय मत में व्यापारवत् असाधारण कारण को करणता कहें तो भी अति व्याप्ति दोष नहीं आता है । और सिद्धान्त में तो व्यापारवत् कहने से उपमानादिक

तीन प्रमाणों में करण लक्षण की अव्याप्ति होती है। क्यों ? सिद्धान्त मत में इन्द्रिय सबन्धी गवय में गो का प्रत्यक्ष रूप सादृश्य ज्ञान उपमान प्रमाण है और व्यवहित गो में गवय का सादृश्य ज्ञान उपमिति प्रमा है, वैसे इन्द्रिय सबन्धी पशु में व्यवहित पशु का वैधर्म्यज्ञान तो उपमान प्रमाण है और व्यवहित पशु में इन्द्रिय सबन्धी पशु का वैधर्म्य ज्ञान उपमिति प्रमा है। इस प्रकार से उपमान से उपमिति की उत्पत्ति में कोई व्यापार सभव नहीं है और उपमिति प्रमा के करण को उपमान प्रमाण कहते हैं, इससे उपमान प्रमाण में करणता व्यवहार इष्ट है वैसे अर्थापत्ति और अनुपलब्धि में भी प्रमाणता कहेंगे, इससे करणता व्यवहार इष्ट है और व्यापार का सभव नहीं है। इसलिये उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि में करण लक्षण की अव्याप्ति होगी। इससे करण के लक्षण में सिद्धान्त रीति से व्यापारवत् पद को त्याग कर व्यापार भिन्न कहा चाहिये।

वेदान्त परिभाषा ग्रंथ में धर्मराज ने “व्यापारवत् असाधारण कारण करण” यह करण का लक्षण कहा है। और “प्रमा करण प्रमाणम्” यह प्रमाण का लक्षण कहा है। और धर्मराज के पुत्र ने वेदान्त परिभाषा की टीका में यह कहा है —उपमिति का असाधारण कारण उपमान है, सो व्यापार हीन है, वैसे अर्थापत्ति और अनुपलब्धि भी व्यापार हीन कारण है। इससे उपमानादिक तीन के लक्षण में व्यापार का प्रवेश नहीं है। उपमिति प्रमा का व्यापारवत् असाधारण कारण उपमान है। उपपादक की प्रमा का व्यापारवत् असाधारण कारण अर्थापत्ति प्रमाण है। अभाव प्रमा का व्यापारवत् असाधारण कारण अनुपलब्धि प्रमाण है। इस रीति से उपमानादिक तीन के व्यापारवत् पद-घटित लक्षण करें तो तीन को व्यापारवत्त्व के अभाव से उपमानादिकों के विशेष लक्षणों का असभव होगा। इससे व्यापारवत् पद रहित विशेष लक्षण है, उपमिति प्रमा के असाधारण कारण को उपमान प्रमाण कहते हैं। इस रीति से अर्थापत्ति और अनुपलब्धि के लक्षण में भी व्यापारवत् नहीं कहना असभव नहीं है। इस प्रकार धर्मराज के पुत्र ने उपमान प्रमाणादिकों के विशेष लक्षण तो यथा सभव

कहे हैं और करण का लक्षण तथा प्रमाण का सामान्य लक्षण जो मूलकार का पूर्व कहा हुआ है, उसमें कुछ विलक्षणता नहीं कही। इससे उसके पुत्र की उक्ति में न्यूनता है। क्यों ? करण के लक्षण में विशेष कहे बिना व्यापारवत्ता के अभाव से उपमिति प्रमा का करण उपमान है, और अर्थापत्ति प्रमा का करण अर्थापत्ति है, अभाव प्रमा का करण अनुपलब्धि है, ऐसा व्यवहार नहीं होना चाहिये। वैसे करणता के अभाव से उपमानादिकों में प्रमाणता व्यवहार भी होना चाहिये। इस लिये मूलकार के करण लक्षण में व्यापारवत् पद का व्यापार भिन्न व्याख्यान करने में सर्व इष्ट की सिद्धि होती है। इसलिये मूलकार के करण लक्षण में व्यापारवत् पद का विलक्षण अर्थ नहीं करने से पुत्र की उक्ति में न्यूनता है और हमारी रीति से तो व्यापार रहित उपमानादिकों में भी उपमिति आदिक प्रमा की करणता संभव है। इस रीति से प्रपञ्च में ब्रह्म की विधर्मता का ज्ञान उपमान है और प्रपञ्च से विधर्म ब्रह्म है, यह उपमान प्रमाण का फल उपमिति ज्ञान है।

इति श्री उपमान प्रमाण निरूपण अश ६ समाप्त

अथ अर्थापत्ति प्रमाण निरूपण अश ७

न्याय मत में अर्थापत्ति का अंगीकार, त्रिधा अनुमान का वर्णन

अर्थापत्ति प्रमाण भी भली भाँति समझा कर कहने की कृपा करिये ? आप की कृपा से प्रत्यक्षादि चार तो समझ में आ गये हैं। नैयायिक मत में पूर्व उक्त चार ही प्रमाण हैं, व्यतिरेकि अनुमान में अर्थापत्ति प्रमाण का अंतर्भाव है। और सिद्धान्त में केवल व्यतिरेकि अनुमान का अंगीकार नहीं है। इससे अर्थापत्ति भिन्न प्रमाण है, केवल व्यतिरेकि अनुमान का प्रयोजन अर्थापत्ति से सिद्ध होता है। जहाँ अन्वय व्याप्ति का उदाहरण नहीं मिले और साध्याभाव में हेतु के अभाव की व्याप्ति का उदाहरण मिले, उसको केवल व्यतिरेकि अनुमान कहते हैं। कैसे ? जैसे “पृथ्वी इतरभेदवती गधवत्त्वात्” इस स्थान में “यत्र गधवत्त्वं तत्रेतर भेदः” इस अन्वय व्याप्ति का उदाहरण नहीं मिलता। क्यों ? पक्ष से भिन्न दृष्टांत होता है। यहाँ सकल पृथ्वी

पक्ष है, उससे भिन्न जलादिको मे इतर भेद और गध रहते नहीं है। इससे यह केवल व्यतिरेकि अनुमान है। “यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गधाभाव, यथा जले” इस रीति से साध्याभाव मे हेतु के अभाव की व्याप्ति ज्ञान का हेतु जो सहचार ज्ञान सो जलादिको मे होता है। इससे जलादिक उदाहरण है। व्याप्ति ज्ञान का हेतु सहचार ज्ञान जहा हो उसको उदाहरण कहते है। अन्वयि अनुमान मे जैसा व्याप्य व्यापक भाव होता है, उससे विपरीत व्यतिरेकि मे होता है। अन्वयि मे हेतु व्याप्य होता है और साध्य व्यापक होता है। व्यतिरेकि मे साध्याभाव व्याप्य होता है और हेतु अभाव व्यापक होता है, परन्तु इस स्थान मे नैयायिको के दो मत है।

साध्याभाव मे हेतु के अभाव का सहचार दर्शन होता है, इससे हेतु के अभाव की व्याप्ति का ज्ञान भी साध्याभाव मे होता है। इस पक्ष मे कोई नैयायिक यह दोष कहते है —जिस पदार्थ मे जिसकी व्याप्ति का ज्ञान हो, उस हेतु से उस साध्य की अनुमिति होती है। जिन पदार्थों का परस्पर व्याप्य व्यापक भाव नहीं जाना हो, उनका परस्पर हेतु साध्यभाव नहीं बनता। व्याप्य व्यापक भाव तो इतर भेदाभाव गधाभाव का और गध इतर भेद का हेतु साध्य भाव कहना आश्चर्य जनक है। इससे साध्याभाव हेत्वभाव के सहचार दर्शन से भी हेतु मे साध्य की व्याप्ति का ज्ञान होता है। अन्वयि व्यतिरेकि अनुमान का इतना ही भेद है :—जहा हेतु साध्य के सहचार ज्ञान से हेतु मे साध्य की व्याप्ति का ज्ञान होता है, उसको अन्वयि अनुमान कहते है। जहा साध्याभाव मे हेत्वभाव के सहचार दर्शन से हेतु मे साध्य की व्याप्ति का ज्ञान हो उसे व्यतिरेकि अनुमान कहते है। साध्याभाव मे हेत्वभाव की व्याप्ति का ज्ञान कही भी नहीं हो और जहा साध्याभाव मे हेतु के अभाव की व्याप्ति का ज्ञान हो जाय वहा साध्याभाव से हेत्वभाव की अनुमिति ही होती है। हेतु से साध्य की अनुमिति नहीं होती। क्यों ? व्याप्य ज्ञान से व्यापक की अनुमिति होती है, यह नियम है। आदि पक्ष प्राचीन का है, द्वितीय पक्ष नवीन का है। अनुमान प्रकरण मे न्याय ग्रंथो के अध्ययन बिना बुद्धि का प्रवेश नहीं होता, इससे कोई अर्थ अनुमान

का हमने विस्तार से नहीं लिखा है। इस रीति से केवल व्यतिरेकि अनुमान के उदाहरण है। और जहाँ साध्याभाव हेत्वभाव के सहचार का उदाहरण नहीं मिले उसको केवलान्वयि अनुमान कहते हैं। कैसे ? जैसे “घट पद शक्तिमान् ज्ञेयत्वात् पटवत्” यहाँ साध्याभाव हेत्वभाव का सहचार कहीं नहीं मिलता। न्याय मत में ज्ञेयता और पद शक्ति सर्व में है। इससे अभावो के सहचार का उदाहरण नहीं मिलता। जहाँ दोनों के उदाहरण मिलें उसको अन्वय व्यतिरेकि अनुमान कहते हैं। ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है। “पर्वतो वह्निमान्” इसको प्रसिद्धानुमान कहते हैं। यहाँ अन्वय के सहचार का उदाहरण महानस है और व्यतिरेक के सहचार का उदाहरण महाह्रद है। इस रीति से तीन प्रकार का अनुमान नैयायिक कहते हैं।

वेदान्त रीति से एक अन्वयि (अन्वय व्यतिरेकि)

अनुमान और अर्थापत्ति का स्वीकार

वेदान्त मत में केवल व्यतिरेकि का प्रयोजन अर्थापत्ति से होता है, इतर भेद बिना गधवत्ता सभव नहीं है। इससे गधवत्ता की अनुपपत्ति इतर भेद की कल्पना करती है। इस रीति से अर्थापत्ति प्रमाण से केवल व्यतिरेकि गतार्थ (चरितार्थ) है, और केवलान्वयि अनुमान कोई नहीं है। क्यों ? सर्वपदार्थों का ब्रह्म में अभाव है, इससे व्यतिरेक सहचार का उदाहरण ब्रह्म मिलता है। यद्यपि वृत्ति ज्ञान की विषयता रूप ज्ञेयता ब्रह्म में है, उसका अभाव ब्रह्म में नहीं बनता, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या है। मिथ्या पदार्थ और उसका अभाव एक अधिष्ठान में रहते हैं। इससे जिमको नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहते हैं, सोई अन्वयि नाम एक प्रकार का अनुमान है, यह वेदात्त का मत है। इस मत में केवल व्यतिरेकि अनुमान का अंगीकार नहीं है। अर्थापत्ति प्रमाण का अंगीकार है। और विचार दृष्टि से देखें तो दोनों को दोनों मानने चाहिये। क्यों ? जहाँ एक पदार्थ के ज्ञान के अनुव्यवसाय भिन्न हो, वहाँ उस पदार्थ के ज्ञानो के जनक प्रमाण भिन्न होते हैं। व्यवसाय ज्ञान के जनक प्रमाण भेद बिना अनव्यवसाय का भेद नहीं होता। एक वह्नि का प्रत्यक्ष ज्ञान हो

तब “वह्नि साक्षात्करोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। अनुमानजन्य ज्ञान हो तब “वह्नि मनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। जहा शब्द से वह्नि का ज्ञान हो, वहा “वह्नि शाब्दयामि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। और जहा सूर्य मे वह्नि के सादृश्य ज्ञान रूप उपमान प्रमाण से सूर्य सदृश वह्नि का ज्ञान हो, वहा “सूर्येण वह्निमुपमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। ज्ञान के ज्ञान को अनुव्यवसाय कहते है। अनुव्यवसाय का विषय जो ज्ञान हो, उसको व्यवसाय कहते है।

इस रीति से व्यवसाय ज्ञान के जनक प्रमाण के भेद से अनुव्यवसाय का भेद होता है। कदाचित् “गन्धेन इतर भेद पृथिव्यामनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है और “गन्धानुपपत्त्या इतर भेद पृथिव्या कल्पयामि” कदाचित् ऐसा अनुव्यवसाय होता है। जहा अनुव्यवसाय का विषय व्यवसाय अनुमान प्रमाण जन्य है, वहा प्रथम अनुव्यवसाय होता है। जहा अनुव्यवसाय का विषय व्यवसाय अर्थापत्ति प्रमाण जन्य है, वहा द्वितीय अनुव्यवसाय होता है। इस रीति से अनुव्यवसाय के भेद से व्यवसाय ज्ञान के जनक अनुमान, अर्थापत्ति दोनो है। एक को मान कर दूसरे का निषेध नहीं बनता। और शब्द-शक्ति प्रकाशिकादि ग्रंथो मे अनुमान प्रमाण से शब्द प्रमाण का भेद अनुव्यवसाय के भेद से ही सिद्ध किया है। इससे प्रमाण के भेद की सिद्धि मे अनुव्यवसाय का भेद प्रबल हेतु है। इस रीति से अर्थापत्ति और केवल व्यतिरेकि अनुमान दोनो मानने चाहिये। जहा विषय का प्रकाश एक प्रमाण से सिद्ध हो, वहा अपर प्रमाण का निषेध नहीं होता। यह केवल व्यतिरेकि का स्वरूप सक्षेप से दिखाया है।

अर्थापत्ति प्रमाण प्रमा का स्वरूप भेद तथा उदाहरण

अर्थापत्ति का स्वरूप यह है.—जैसे प्रमाण और प्रमा का बोधक प्रत्यक्ष, शब्द है, वैसे अर्थापत्ति शब्द भी प्रमाण और प्रमा दोनो का बोधक है। उपपादक कल्पना के हेतु उपपाद्य ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते है। उपपादक ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमा कहते है। उपपादक, सपादक पर्याय शब्द है। उपपाद्य, सपाद्य पर्याय है। इससे विचार-
२०

सागर में संपादक ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमा कहा है उससे विरोध नहीं है। जिस बिना जो संभव नहीं उसका उसको उपपाद्य कहते हैं। कैसे ? जैसे रात्रि भोजन बिना दिवा अभोजी पुरुष में स्थूलता संभव नहीं होती। इससे रात्रि भोजन का स्थूलता उपपाद्य है। जिसके अभाव से जिसका अभाव हो, उसको उसका उपपादक कहते हैं। कैसे ? जैसे रात्रि भोजन के अभाव से स्थूलता का दिवा अभोजी को अभाव होता है। इससे रात्रि भोजन स्थूलता का उपपादक है। शका.—इस रीति से व्यापक को उपपादकता और व्याप्य को उपपाद्यता सिद्ध होती है। उपपादक ज्ञान का हेतु उपपाद्य ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण है। इस कथन से व्यापक ज्ञान का हेतु व्याप्य ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण है, यह सिद्ध होता है। ऐसा अनुमान प्रमाण है। अर्थापत्ति प्रमाण का अनुमान प्रमाण से भेद प्रतीत नहीं होता ? उत्तर—स्थूलता रात्रि भोजन का व्याप्य है और स्थूलतावाला देवदत्त है, ऐसे दो ज्ञान होकर जहां रात्रि भोजन का ज्ञान हो, वहां अनुमिति ज्ञान है और दिवा अभोजी पुरुष में रात्रि भोजन बिना स्थूलता की अनुपपत्ति है, ऐसे ज्ञान से उत्तर रात्रि भोजन का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमा है। इसी कारण से प्रथम रीति से रात्रि भोजन के ज्ञान से उच्चार “स्थौल्येन रात्रि भोजन मनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। द्वितीय रीति से रात्रि भोजन के ज्ञान से उत्तर “स्थूलता नुपपत्त्या रात्रि भोजन कल्पयामि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। इस रीति से उपपाद्य अनुपपत्ति ज्ञान से उपपादक कल्पना को अर्थापत्ति प्रमा कहते हैं। उपपादक कल्पना के हेतु उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। अर्थ अर्थात् उपपादक वस्तु उसकी आपत्ति अर्थात् कल्पना, इस अर्थ से अर्थापत्ति शब्द प्रमा का बोधक है, वहां “अर्थस्य आपत्ति” ऐसा षष्ठी-तत्पुरुष समास है। और “अर्थस्य आपत्तिर्यस्मात्” इस बहुव्रीहि समास से अर्थ की कल्पना जिससे हो, सो उपपाद्य की अनुपपत्ति का ज्ञान रूप प्रमाण अर्थापत्ति शब्द का अर्थ है। अर्थापत्ति दो प्रकार की है, एक दृष्टार्थापत्ति है, दूसरी श्रुतार्थापत्ति है। जहां दृष्ट उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान से उपपादक की कल्पना हो, वहां दृष्टार्थापत्ति होती है। कैसे ? जैसे दिवा अभोजी

स्थूल मे रात्रि भोजन का ज्ञान दृष्टार्थापत्ति है। क्यो ? उपपाद्य स्थूलता दृष्ट है और जहा श्रुत उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान से उपपादक की कल्पना हो, वहा श्रुतार्थापत्ति होती है। कैसे ? जैसे “गृहेऽसन् देवदत्तो जीवति” इस वाक्य को सुन कर गृह से बाह्य देश मे देवदत्त की सत्ता बिना गृह मे असत् देवदत्त का जीवन नही बनता। इससे गृह मे असत् देवदत्त के जीवन की अनुपपत्ति से देवदत्त की गृह से बाह्य सत्ता कल्पना करते है, वहा गृह मे असत् देवदत्त का जीवन दृष्ट नही है किन्तु श्रुत है।

श्रुत अर्थ की अनुपपत्ति से उपपादक की कल्पना को श्रुतार्थापत्ति कहते है। उसके हेतु श्रुत अर्थ की अनुपपत्ति के ज्ञान को श्रुतार्थापत्ति प्रमाण कहते है। इस स्थान मे गृह मे असत् देवदत्त का जीवन उपपाद्य है, गृह से बाह्यसत्ता उपपादक है अभिधानानुपपत्ति और अभिहितानुपपत्ति भेद से श्रुतार्थापत्ति दो प्रकार की है। “द्वारम्” अथवा “पिबेहि” इत्यादि स्थान से जहा वाक्य का एक देश उच्चारित हो, एक देश उच्चारित नही हो, वहा श्रुतपद के अर्थ के अन्वययोग्य अर्थ का अध्याहार होता है। अथवा अन्वययोग्य अर्थ का बोधक जो पद उसका अध्याहार होता है। इनही को क्रम से अर्थाध्याहारवाद और शब्दाध्याहारवाद, ग्रन्थो मे कहते है। परन्तु अर्थ के अध्याहार का ज्ञान वा पद के अध्याहार का ज्ञान अन्य प्रमाण से सभव नही है। अर्थापत्ति प्रमाण से होता है।

यहा अभिधानानुपपत्ति रूप श्रुतार्थापत्ति है। क्यो ? अन्वय बोध फल वाले शब्द प्रयोग को अभिधान कहते है। “द्वारम्” इत्यादिक शब्द प्रयोग रूप अभिधान की पिधान रूप ग्रन्थ के वा “पिबेहि” पद के अध्याहार बिना अनुपपत्ति है। अथवा इस स्थान मे एक पदार्थ का दृष्ट पदार्थांतर मे अन्वय बोध मे वक्ता का तात्पर्य अभिधान शब्द का अर्थ है। “द्वारम्” इतना कहै, वहा द्वार कर्मता का निरूपकता सबन्ध से पिधानान्वय बोध श्रोता को हो, ऐसा वक्ता का तात्पर्यरूप अभिधान है। और “पिबेहि” इतना कहै, वहा भी पूर्वोक्त वक्ता का

तात्पर्यरूप अभिधान है। वक्ता के तात्पर्य रूप अभिधान के अध्याहार बिना अनुपपत्ति है। इससे इसे अभिधानानुपपत्ति कहते हैं। यहाँ अर्थ का अध्याहार वा शब्द का अध्याहार उपपादक है, अन्वय बोध फलक शब्द प्रयोग उपपाद्य है, वा पूर्व उक्त तात्पर्य उपपाद्य है, अन्वय बोध फलक शब्द प्रयोग रूप उपपाद्य की अनुपपत्ति से अथवा तात्पर्यरूप उपपाद्य की अनुपपत्ति अर्थ वा शब्द रूप उपपादक की कल्पना है, इससे अध्याहृत अर्थ का वा शब्द का अभिधानानुपपत्ति रूप अर्थापत्ति प्रमाण से बोध होता है। जहाँ सब वाक्य का अर्थ अन्य अर्थ कल्पना बिना अनुपपन्न हो, वहाँ अभिहितानुपपत्ति रूप श्रुतार्थापत्ति है। कैसे? जैसे “स्वर्गं कामोयजेत” इस वाक्य का अर्थ अपूर्व कल्पना बिना अनुपपन्न है, इससे अभिहितानुपपत्ति रूप श्रुतार्थापत्ति है। यहाँ याग को स्वर्ग साधनता उपपाद्य है, उसकी अनुपपत्ति से उपपादक अपूर्व की कल्पना है और स्वर्ग साधनता दृष्ट नहीं है किन्तु श्रुत है। इससे श्रुतार्थापत्ति है।

अर्थापत्ति का जिज्ञासु के अनुकूल उदाहरण

श्रुतार्थापत्ति का जिज्ञासु के अनुकूल उदाहरण “तरति शोक-मात्मवित्” यह है। यहाँ ज्ञान से शोक की निवृत्ति श्रुत है। उसकी शोक मिथ्यात्व बिना अनुपपत्ति है, इससे ज्ञान से शोक की निवृत्ति की अनुपपत्ति से बध मिथ्यात्व की कल्पना होती है। बध मिथ्यात्व उपपादक है, ज्ञान से शोक निवृत्ति उपपाद्य है, सो दृष्ट नहीं है किन्तु श्रुत है, इससे श्रुतार्थापत्ति है। वैसे महावाक्यों में जीव ब्रह्म का अभेद श्रवण होता है सो औपाधिक भेद हो तो सभव है, स्वरूप से जीव ब्रह्म का भेद हो तो सभव नहीं है। इसलिये जीव ब्रह्म के अभेद की अनुपपत्ति से भेद का औपाधिकत्व ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण जन्य है। यहाँ जीव ब्रह्म का अभेद उपपाद्य है, भेद में औपाधिकता उपपादक है, सर्वत्र उपपाद्य ज्ञान प्रमाण है, उपपादक ज्ञान प्रमाण है। यहाँ जीव ब्रह्म का अभेद विद्वान को दृष्ट है। अन्य के श्रुत है। इससे दृष्टार्थापत्ति और श्रुतार्थापत्ति दोनों का उदाहरण है। जहाँ वाक्य

मे पद का वा अर्थ का अध्याहार नहीं हो और अन्य अर्थ की कल्पना बिना वाक्यार्थ की अनुपपत्ति हो, वहा अभिहितानुपपत्ति रूप श्रुतार्थापत्ति होता है। इससे “द्वारम्” इस एक उदाहरण बिना अभिहितानुपपत्ति रूप श्रुतार्थापत्ति के उदाहरण है। वैसे रजत के अधिकरण श्रुति मे रजत का निषेध दृष्ट है, सो रजत के मिथ्यात्व बिना सभव नहीं है, इससे निषेध की अनुपपत्ति से रजत मिथ्यात्व की कल्पना होती है, यह दृष्टार्थापत्ति का उदाहरण है।

यहा रजत निषेध उपपाद्य है और मिथ्यात्व उपपादक है। और मन के विलय से अनन्तर निर्विकल्पसमाधि काल मे अद्वितीय ब्रह्म मात्र शेष रहता है, सकल अनात्म वस्तु का अभाव होता है, मो अनात्म वस्तु मानस हो तो मन के विलय से उसका अभाव सभव है। यदि मानस नहीं हो तो मन के विलय से अभाव नहीं होता। क्यों ? अन्य विलय से अन्य का अभाव नहीं होता। इससे मन के विलय से सकल द्वैताभाव की अनुपपत्ति से सकल द्वैत मनोमात्र है, यह कल्पना होती है। इस स्थान मे मन के विलय से सकल द्वैत का विलय उपपाद्य है, उसका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण है। सकल द्वैत को मानसता उपपादक है, उसका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण है। इस स्थान मे उपपादक प्रमाण का असाधारण कारण अर्थापत्ति प्रमाण है, सो निर्व्यापार है, तो भी उसमे उपपादक प्रमाण की करणता सभव है। यह उपमान निरूपण मे कहा है।

इति श्री अर्थापत्ति प्रमाण निरूपण अश ७ समाप्त.

अथ अनुपलब्धि प्रमाण निरूपण अश ८

अब अनुपलब्धि प्रमाण का भी कुछ परिचय दीजिये ? अनुपलब्धि प्रमाण से अभाव की प्रमाण होती है। इसलिये अभाव की प्रमाण के असाधारण कारण को अनुपलब्धि प्रमाण कहते है। न्याय, वेदात के सस्कार से रहित अभाव के स्वरूप को नहीं जानते है। इसलिये प्रथम अभाव का स्वरूप कहते है। निषेधमुख प्रतीति का विषय हो वा प्रतियोगी

सापेक्ष प्रतीति का विषय हो, उसको अभाव कहते हैं। प्राचीन मत का प्रथम लक्षण है। नवीन मत में ध्वस और प्रागभाव न शब्दजन्य प्रतीति के विषय नहीं हैं। इससे दूसरा लक्षण कहा है। प्रतियोगी को त्यागकर अभाव की प्रतीति नहीं होती है, इसलिये प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीति के विषय सब अभाव है। यद्यपि अभाव के सबन्ध और सादृश्य भी प्रतियोगि निरपेक्ष प्रतीति के विषय नहीं हैं किन्तु प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीति के विषय हैं। उनमें अभाव का लक्षण जाता है, तथापि सबन्ध और सादृश्य की प्रतियोगिता से अभाव की प्रतियोगिता विलक्षण है। सो न्याय ग्रंथों में अभावाभावरूपता अभाव की प्रतियोगिता का स्वरूप उदयनाचार्य ने लिखा है। ऐसी प्रतियोगिता सबन्ध और सादृश्य की नहीं है। इससे सबन्ध की और सादृश्य की प्रतियोगिता से विलक्षण प्रतियोगिता वाला जिसका प्रतियोगी हो, उसको अभाव कहते हैं। स्थूल रीति यह है — सबन्ध सादृश्य से भिन्न हो और प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीति का विषय हो, उसको अभाव कहते हैं। वह अभाव दो प्रकार का है। एक ससर्गाभाव है, दूसरा अन्योन्याभाव है। उनमें अन्योन्याभाव तो एक प्रकार का ही है। ससर्गाभाव के चार भेद हैं। प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, सामयिकाभाव और अत्यन्ताभाव। इस रीति से चार प्रकार का ससर्गाभाव और अन्योन्याभाव मिलकर पांच प्रकार का अभाव है। कपाल में घट की उत्पत्ति से पूर्व घट का अभाव है, और कच्चे कपाल में रक्तरूप की उत्पत्ति से पूर्व रक्तरूप का अभाव है, सो प्रागभाव है। घट की उत्पत्ति से उत्तर मुद्गरादिक प्रहार से कपाल में घट का अभाव है, वह प्रध्वसाभाव होता है। और पक्व कपाल में श्यामरूप का अभाव होता है, सो श्याम रूप का प्रध्वसाभाव है। नैयायिक मत में प्रध्वसाभाव सादि है और अनन्त है। क्यों ? घट के ध्वस की उत्पत्ति तो मुद्गरादिकों से होती है, यह अनुभव सिद्ध। और ध्वस का ध्वस संभव नहीं है। क्यों ? प्रागभाव, प्रतियोगि और ध्वस, इन तीन में एक का अधिकरण काल अवश्य होता है। प्रागभाव ध्वस का अनाधार काल प्रतियोगि का आधार होता है, यह नियम है।

कैसे ? जैसे घट की उत्पत्ति होने पर नाश से पूर्व घट के प्रागभाव ध्वस का अनाधार काल है। क्यों ? प्रागभाव का नाश हो गया और घट का ध्वस हुआ नहीं। इससे घट प्रागभाव और ध्वस का अनाधार काल है सो घट का आधार काल है। यदि घट के ध्वस का ध्वस माने तो घट ध्वस के ध्वस का अधिकरण काल घट प्रागभाव का और घट ध्वस का अनाधार होने से घट का आधार होना चाहिये। इस रीति से ध्वस का ध्वस माने तो प्रतियोगी का उन्मज्जन (जन्म) होना चाहिये। इसीलिये प्रागभाव को अनादि मानते हैं। यदि सादि माने तो प्रागभाव की उत्पत्ति से प्रथम काल प्रागभाव और ध्वस का अनाधार होने से प्रतियोगी का आधार होना चाहिये। इससे प्रागभाव अनादि सात है। प्रध्वसाभाव अनन्त सादि है। भूतलादिको में जहा कदाचित् घट हो, वहा घटशून्य काल में घट का सामयिकाभाव है। किसी समय में हो, उसको सामयिकाभाव कहते हैं। वायु में रूप कदाचित् नहीं होता, इससे वायु में रूप का अत्यन्ताभाव है। घट से इतर पदार्थों में जो घट का भेद है, सो घट का अन्योन्याभाव है। सामयिकाभाव तो सादि सात है। अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव दोनों अनादि अनन्त है। इस रीति से पांच प्रकार का अभाव है।

अभेद के निषेधक अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं। वा अत्यन्ताभाव से भिन्न उत्पत्ति और नाश से शून्य अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं। उसी को भेद और भिन्नता तथा अतिरिक्तता और जुदापना भी कहते हैं। उत्पत्तिशून्य तो प्रागभाव भी है, सो नाश-शून्य नहीं है। नाशशून्य तो प्रध्वसाभाव भी है, सो उत्पत्तिशून्य नहीं है। उत्पत्ति नाश शून्य तो आत्मा भी है, सो अभावरूप नहीं है, किन्तु भाव रूप है। उत्पत्ति नाश शून्य अभाव रूप तो अत्यन्ताभाव भी है, सो अन्योन्याभाव रूप नहीं है, किन्तु उससे भिन्न है। “घट पटोन” ऐसा कहने से घट में पट के अभेद का निषेध होता है। इससे घट में पट के अभेद का निषेधक, घट में पट का अन्योन्याभाव है।

उससे भिन्न अभाव को ससर्गभाव कहते हैं। १ अनादि सात जो

अभाव, उसको प्रागभाव कहते हैं। अपने प्रतियोगी के उपादान कारण में प्रागभाव रहता है। कैसे ? जैसे घट के प्रागभाव का प्रतियोगी घट है। उसके उपादान कारण कपाल में घट का प्रागभाव रहता है। सो अनादि अर्थात् उत्पत्ति रहित है और सात अर्थात् अतवाला है। अनादि अभाव तो अत्यताभाव भी है, सो सात नहीं है। सात अभाव तो सामयिका भाव भी है, सो अनादि नहीं है। वेदान्त सिद्धान्त में अनादि और सात तो माया भी है, सो अभाव नहीं है। किन्तु जगत का उपादान कारण होने से सत् असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय भावरूपमाया है।

२—सादि अनन्त जो अभाव, उसको प्रध्वसाभाव कहते हैं। जैसे मुद्गरादिको से घटादिको का ध्वस होता है। अनन्त अभाव तो अत्यताभाव भी है, सो सादि नहीं है। सादि अभाव तो सामयिका भाव भी है, सो अनन्त नहीं है। सादि अनन्त तो मोक्ष भी है, क्यों ? ज्ञान से मोक्ष होता है, इससे सादि है और मुक्त को पुनः ससार नहीं होता, इससे अनन्त है। परन्तु मोक्ष अभावरूप नहीं है, किन्तु भावरूप है। यद्यपि अज्ञान और उसके कार्य की निवृत्ति को मोक्ष कहते हैं। निवृत्ति नाम ध्वस का है। इससे मोक्ष भी अभावरूप है। तथापि कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान रूप होती है। अज्ञान और उसका कार्य कल्पित है। इससे उनकी निवृत्ति अधिष्ठान रूप है। इसलिये मोक्ष अभाव रूप नहीं है। किन्तु ब्रह्मरूप होने से भावरूप है। ३—उत्पत्ति और नाश वाला जो अभाव, उसको सामयिका भाव कहते हैं। जहाँ किसी काल में पदार्थ हो और किसी काल में न हो, वहाँ पदार्थ शून्य काल में उस पदार्थ का सामयिकाभाव होता है। जैसे भूतलादिको में घटादिक किसी काल में होते हैं और किसी काल में नहीं होते। वहाँ घट शून्य काल सबधी भूतकालादिको में घटादिको का सामयिकाभाव होता है।

समय विशेष में उत्पन्न हो और समय विशेष में नष्ट हो, उसको सामयिकाभाव कहते हैं। भूतल से घट को अन्यदेश में ले जायें तब घट

का अभाव भूतल मे उत्पन्न होता है और उसी भूतल मे घट को ले आये तब घट का अभाव भूतल मे नष्ट होता है। इस रीति से साम-यिकाभाव उत्पत्ति नाशवाला है। उत्पत्तिवाला तो प्रध्वसाभाव भी है, सो नाशवाला नहीं है। नाश वाला तो प्रागभाव भी है, सो उत्पत्ति वाला नहीं है। उत्पत्ति नाशवाले तो घटादिक भूत भौतिक अनेक पदार्थ है, सो अभाव रूप नहीं है। किन्तु विधिमुख प्रतीति अर्थात् अस्ति प्रतीति के विषय होने से भावरूप है। ४—अन्योन्याभाव से भिन्न जो उत्पत्तिशून्य और नाशशून्य अभाव, उसको अत्यताभाव कहते हैं। जहा किसी काल मे भी जो पदार्थ न हो, वहा उस पदार्थ का अत्यता-भाव कहा जाता है। जैसे वायु मे रूप और गंध किसी काल मे भी नहीं होते है। वहा रूप और गंध का अत्यताभाव है। आत्मा मे रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द कभी भी नहीं रहते है। इससे रूपादिको के अत्यताभाव आत्मा मे रहते है। उत्पत्ति शून्य तो प्रागभाव भी है, सो नाश शून्य नहीं है। नाश शून्य तो प्रध्वसाभाव भी है, सो उत्पत्ति शून्य नहीं है। उत्पत्ति नाश शून्य तो ब्रह्म भी है, सो अभाव रूप नहीं है। किन्तु भाव-रूप है। उत्पत्ति नाश शून्य अभावरूप तो अन्योन्याभाव भी है, सो अन्योन्याभाव से भिन्न नहीं है।

उक्त अभाव के स्वरूप मे वेदात विरुद्ध अश का प्रदर्शन

इस रीति से अभाव का कथन न्यायशास्त्र करता है। इसमे जितना अश वेदान्त से विरुद्ध है, सो सक्षेप से दिखाते है —कपाल मे घट के प्रागभाव को अनादि कहते है। सो प्रमाण विरुद्ध है। इससे वेदान्त के अनुसार नहीं है। क्यो ? घट प्रागभाव का अधिकरण सादि है और प्रतियोगी घट भी सादि है। तब प्रागभाव को अनादिता किस रीति से होगी ? और माया मे सकल कार्य के प्रागभाव को अनादिता कहे तो सभव है। क्यो ? माया अनादि है। परन्तु माया मे कार्य का प्रागभाव मानना व्यर्थ है और सिद्धात मे इष्ट भी नहीं है। इससे प्रागभाव सादि सांत है। वैसे नैयायिक मत में प्रध्वसाभाव भी २१

अपने प्रतियोगी के उपादान में ही रहता है। इससे घट का ध्वस कपाल मात्र वृत्ति है सो अनत है। यह कथन असंगत है। घट ध्वस का अधिकरण जो कपाल, उसके नाश से घट ध्वस का नाश होने से प्रध्वंसाभाव भी सादि सात है। वैसे अन्योन्याभाव भी सादि सात अधिकरण में सादि सात है। जैसे घट में पट का अन्योन्याभाव है। उसका अधिकरण घट है, सो सादि है और सात है। इससे घटवृत्ति पट अन्योन्याभाव भी सादि सात है। अनादि अधिकरण में अन्योन्यभाव अनादि है। परन्तु अनादि भी सात है, अनन्त नहीं है। जैसे ब्रह्म में जीव का भेद है, सो जीव का अन्योन्याभाव है। उसका अधिकरण ब्रह्म है, सो अनादि है। इससे ब्रह्म में जीव का भेद रूप अन्योन्याभाव अनादि है और ब्रह्मज्ञान से अज्ञान निवृत्ति द्वारा भेद का अंत होता है, इससे सात है। अनादि पदार्थ की भी ज्ञान से निवृत्ति अद्वैतवाद में इष्ट है। इसीलिये शुद्ध चेतन, ईश्वर, जीव, अविद्या, अविद्या चेतन का सबन्ध और अनादि का परस्पर भेद। ये षट् पदार्थ अद्वैत मत में स्वरूप से अनादि कहे हैं और शुद्धचेतन बिना पात्र की ज्ञान से निवृत्ति मानते हैं। इसमें यह शका होती है—

जीव, ईश्वर को अद्वैतवाद में मायिक कहते हैं। माया के कार्य को मायिक कहा जाता है। जीव, ईश माया के कार्य हैं और अनादि है, यह कहना विरुद्ध है। इस शका का यह समाधान है—जीव, ईश माया के कार्य हैं, यह मायिक पद का अर्थ नहीं है, किन्तु माया की स्थिति के अधीन जीव, ईश की स्थिति है। माया की स्थिति बिना जीव ईश की स्थिति नहीं होती, इससे मायिक है और माया के समान अनादि है। इस रीति से अनादि अन्योन्याभाव भी सात है, अन्योन्याभाव अनत नहीं है। ४—वैसे अत्यन्ताभाव भी आकाशादिको के समान अविद्या का कार्य है और विनाशी है। इस रीति से अद्वैतवाद में सर्व अभाव विनाशी है, कोई भी अभाव नित्य नहीं है। और अद्वैतवाद में अनात्मपदार्थ सर्व माया के कार्य हैं। इससे आत्मभिन्न को नित्यता संभव नहीं है। जैसे घटादिक्र भाव पदार्थ माया के कार्य हैं, वैसे अभाव भी माया के कार्य हैं, इससे मिथ्या है। और कोई अद्वैतवादी ग्रन्थकार

एक अत्यन्ताभाव को ही मानते हैं और अभावो को मिथ्या कहते हैं। कैसे ? जैसे घट का प्रागभाव कपाल में कहते हैं, सो मिथ्या है। क्यों ? घट की उत्पत्ति से पूर्व काल सबन्धी कपाल ही “घटो भविष्यति” इस प्रतीति का विषय है। घट का प्रागभाव अप्रसिद्ध है। वैसे मुद्गरादिकों से चूर्णीकृत कपाल अथवा विभक्त कपाल से पृथक् घट ध्वस भी अप्रसिद्ध है। वैसे घट सबन्धी भूतल ही घट का सामयिकाभाव है। घट हो तब घट का सबन्धी भूतल है। इससे घट सबन्धी भूतल नहीं है। इस रीति से सामयिकाभाव अधिकरण से पृथक् नहीं है। वैसे घट में पट के भेद को घटवृत्ति पटान्योन्याभाव कहते हैं। सो दोनों के अभेद का अत्यन्ताभाव रूप है। दो पदार्थों के अभेदात्यन्ताभाव से पृथक् अन्योन्याभाव अप्रसिद्ध है। इस रीति से एक अत्यन्ताभाव है अन्य कोई अभाव नहीं है। इस प्रकार अभाव के निरूपण में बहुत विचार है। ग्रन्थ वृद्धि के भय से रीति मात्र बताई है।

न्याय मत में सामग्री सहित अभाव प्रमा का कथन

अभाव प्रमा का भी परिचय दीजिये ? जैसे घटादिकों के चाक्षुष प्रत्यक्ष में आलोक (सूर्यादि की प्रभा) संयोग सहकारी कारण है। और नेत्र इन्द्रिय कारण है, वैसे अभाव के प्रत्यक्ष में भी योग्यानुपलभ सहकारी है। (ज्ञान को उपलभ कहते हैं। प्रत्यक्ष योग्य की अप्रतीति को योग्यानुपलभ कहते हैं) और अभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष में कभी भी आलोक संयोग सहकारी नहीं है। यद्यपि अधिकार में घटाभाव का त्वाच प्रत्यक्ष होता है, चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता, आलोक में ही घटाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इससे अभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष में अन्वयव्यतिरेक से आलोक संयोग सहकारी कहना चाहिये। तथापि घट में कुलाल पिता के समान अभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष में आलोक संयोग अन्यथा सिद्ध है। कैसे ? जैसे घट के कारण कुलाल की सिद्धि होने पर कुलाल का पिता कारण सामग्री से बाह्य रहता है, उसको घट का कारण नहीं कहते, किन्तु वह घट के कारण का कारण है, वैसे अभाव के प्रत्यक्ष का सहकारी कारण योग्यानुपलभ है, उसकी

सिद्धि होने पर अभाव प्रत्यक्ष की कारण सामग्री से आलोक सयोग बाह्य रहता है। क्यों ? अनुपलभ का प्रतियोगी जो उपलभ, उसका जहा आरोप सभव हो, वह अनुपलभ योग्य कहलाता है। घट के चाक्षुष उपलभ का आरोप आलोक में होता है, अधिकार में चाक्षुष उपलभ का आरोप नहीं होता। इससे घटाभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष का सहकारी कारण जो योग्यानुपलभ उसका साधक आलोक है। घटाभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष का साक्षात्कारण नहीं होने से कारण सामग्री से बाह्य है। इससे कुलाल पिता के समान अन्यथासिद्ध है। जैसे कुलाल पिता घट का कारण नहीं है, वैसे आलोक सयोग भी अभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष का कारण नहीं है किन्तु चाक्षुष प्रत्यक्ष का कारण जो योग्यानुपलभ उसका उक्त रीति से साधक है।

और प्राचीन ग्रंथों में तो योग्यानुपलभ इस रीति से कहा है —जहा प्रतियोगी बिना प्रतियोगी के उपलभ की सकल सामग्री हो और उपलभ हो नहीं, वहा योग्यानुपलभ होता है। कैसे ? जैसे आलोक में घट नहीं है, वहा योग्यानुपलभ है। क्यों ? घटाभाव का प्रतियोगी घट नहीं है। (अभाव के अभाव को प्रतियोगी कहते हैं)। उसके बिना आलोक सयोग द्रष्टा के नैत्ररूप घट के चाक्षुष उपलभ की सामग्री होने से योग्यानुपलभ है। और अधिकार में जहा घट नहीं है, वहा योग्यानुपलभ नहीं है।

क्यों ? प्रतियोगी के चाक्षुष उपलभ की सामग्री में आलोक सयोग है, उसका अभाव है, वैसे स्तम्भ में तादात्म्य सबन्ध से जो रहे, उसके उपलभ की सामग्री स्तम्भ वृत्ति उद्भूत रूप और महत्त्व है, (परिमाण के भेद को महत्त्व कहते हैं)। इससे स्तम्भ में तादात्म्य सबन्ध से पिशाच का अनुपलभ योग्य है। और सयोग से स्तम्भ वृत्ति हो, उसके उपलभ की सामग्री स्तम्भ के उद्भूत रूप और महत्त्व नहीं है, किन्तु सयोग सबन्ध से रहने वाले में उद्भूत रूप, महत्त्व चाहिये। सो पिशाच में नहीं है। इससे सयोग संबन्धावच्छिन्न पिशाचात्यताभाव का प्रतियोगी जो पिशाच, उसके उपलभ की

सामग्री पिशाचवृत्ति उद्भूत रूप के अभाव से संयोग सबन्ध से पिशाच का अनुपलभ योग्य नहीं है। इस रीति से प्रतियोगी बिना प्रतियोगी के उपलभ की सकल सामग्री होने पर भी उपलभ नहीं हो, सो योग्यानुपलभ अभाव के प्रत्यक्ष का सहकारी कारण है। इस रीति से जहाँ योग्यानुपलभ हो और इन्द्रिय का अभाव से सबन्ध हो, वहा इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष प्रमा अभाव की होती है। जहा योग्यानुपलभ नहीं हो, वहा अभाव का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता किन्तु अनुमानादिको से परोक्ष ज्ञान होता है। नैयायिक रीति से अभाव प्रत्यक्ष मे योग्यानुपलभ सहकारी है, इन्द्रिय करण है।

भट्ट और वेदात मत मे न्याय मत से अभाव प्रमा की सामग्री मे विलक्षणता

और भट्ट मत मे तथा अद्वैत मत मे योग्यानुपलभ ही करण है। अभाव ज्ञान मे इन्द्रिय करणता नहीं है। इसलिये अनुपलब्धि नाम भिन्न प्रमाण भट्ट ने माना है। उसके अनुसार ही अद्वैत ग्रंथो मे भी अभाव प्रत्यक्ष का हेतु अनुपलब्धि नाम भिन्न प्रमाण ही लिखा है। अनुपलभ को ही अनुपलब्धि कहते है। जैसा योग्यानुपलभ नैयायिको ने सहकारी माना है, वैसा ही योग्यानुपलभ भट्ट मत और अद्वैत मत मे प्रमाण है। नैयायिक मत मे अभाव प्रत्यक्ष के कारण इन्द्रिय और योग्यानुपलभ दोनो है। उनमे इन्द्रिय करण है, इससे अभाव प्रमा मे प्रमाण है और अनुपलभ को अभाव प्रमा की सहकारी कारणता मानते है, करणता नहीं मानते है। इससे अनुपलभ प्रमाण नहीं है और भट्टादिक मत मे अनुपलब्धि प्रमाण है। यद्यपि अभाव प्रमा की उत्पत्ति मे अनुपलब्धि का व्यापार कोई भी नहीं है, और व्यापार वाला जो प्रमा का कारण उसको प्रमाण कहते है। इससे अनुपलब्धि को प्रमाणता सभव नहीं है। तथापि व्यापार वाले प्रमा के कारण को ही प्रमाणता होती है, यह नियम भी नैयायिक मत मे है। भट्टादिको के मत मे तो सब प्रमाणो के लक्षण भिन्न भिन्न है। किसी प्रमाण के लक्षण मे व्यापार का प्रवेश है और किसी प्रमाण के लक्षण मे व्यापार का प्रवेश नहीं है जैसे प्रत्यक्ष

प्रमा के व्यापार वाले असाधारण कारण को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं अनुमिति प्रमा के व्यापार वाले असाधारण कारण को अनुमान प्रमाण कहते हैं। शब्द प्रमा के व्यापार वाले असाधारण कारण को शब्द को प्रमाण कहते हैं। इस रीति से तीन प्रमाणों के लक्षण में तो व्यापार का प्रवेश है और उन प्रमाणों के निरूपण में तीनों स्थान में व्यापार का सभव कथन कर आये हैं। और उपमान, अर्थापत्ति अनुपलब्धि, इन तीन के लक्षण में व्यापार का प्रवेश नहीं है। उपमिति के असाधारण कारण को उपमान प्रमाण कहते हैं। उपपादक कल्पना के असाधारण हेतु उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। अभाव की प्रमा के असाधारण कारण को अनुपलब्धि प्रमाण कहते हैं। यद्यपि अभाव का परोक्ष ज्ञान भी अनुमानादिको से होता है, यह पूर्व कहा है। इससे अनुपलब्धि के लक्षण की अभाव ज्ञान के जनक अनुमानादिको में अति व्याप्ति होती है, तथापि अनुमानादिक प्रमाण भाव की प्रमा के और अभाव की प्रमा के साधारण कारण है। अभाव की प्रमा के असाधारण कारण नहीं है और अनुपलब्धि से केवल अभाव का ही ज्ञान होता है। इससे अभाव प्रमा का असाधारण कारण अनुपलब्धि प्रमाण है, अन्य नहीं है।

इस रीति से तीन प्रमाणों के लक्षणों में व्यापार का प्रवेश नहीं है। इससे व्यापार की अपेक्षा तीन प्रमाणों में नहीं है। अनुपलब्धि प्रमाण से अभाव का ज्ञान होता है सो तो प्रत्यक्ष होता है और अनुमान से तथा शब्द से जो अभाव का ज्ञान होता है सो परोक्ष होता है। जितने स्थानों में नैयायिक इन्द्रिय-जन्य अभाव का ज्ञान कहते हैं, उतने ज्ञान ही अनुपलब्धि प्रमाण जन्य हैं। क्यों ? नैयायिक मत में भी अभाव ज्ञान का सहकारी कारण अनुपलब्धि है। कैसे ? जैसे योग्यानुपलब्धि को नैयायिक इन्द्रिय का सहकारी मानते हैं, सोई योग्यानुपलब्धि भट्टादिमत में स्वतंत्र प्रमाण है, इतना ही भेद है। नैयायिक मत में तो अभाव प्रमा का प्रमाण इन्द्रिय है। वेदान्त मत में प्रमाण अनुपलब्धि है और वेदान्त मत में अनुपलब्धि प्रमाण जन्य अभाव का

ज्ञान भी नैयायिक मत के समान प्रत्यक्ष है परोक्ष नहीं है ।

वेदात रीति से इन्द्रिय अजन्य प्रत्यक्ष के लक्षण का निर्णय

यह ऐसी शका होती है — इन्द्रियजन्य ज्ञान ही प्रत्यक्ष होता है, अभाव ज्ञान को इन्द्रियजन्यता का निषेध करके प्रत्यक्षता कहना नहीं बनता ? उसका यह समाधान है — इन्द्रियजन्य ज्ञान का ही प्रत्यक्ष हो तो ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये । क्यो न्यायमत में तो ईश्वर का ज्ञान नित्य है, इससे इन्द्रियजन्य नहीं और वेदात मत में ईश्वर का ज्ञान यद्यपि जन्य है, तथापि माया की वृत्ति रूप है, इन्द्रियजन्य नहीं है और वेदान्त ग्रंथों में इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्षता कहने में अनेक दूषण लिखे हैं । इससे इन्द्रियजन्य ज्ञान ही प्रत्यक्ष ही, यह नियम नहीं है किन्तु प्रमाण चेतन से विषय चेतन का अभेद हो वह ज्ञान प्रत्यक्ष होता है । जहां विषय सन्मुख हो, वहां कही तो इन्द्रिय विषय के सबन्ध से इन्द्रिय द्वारा अतःकरण की वृत्ति घटवेश में जाती है और घट के समानाकार होकर घट से वृत्ति मिलती है, वहां वृत्त्यवच्छिन्न चेतन को प्रमाण चेतन कहते हैं । विषय में स्थित चेतन को विषय चेतन कहते हैं । प्रमाण चेतन और विषय चेतन स्वरूप से तो सदा एक ही है । उपाधि भेद से चेतन का भेद होता है । उपाधि भी भिन्न देश में हो तो उपहित का भेद होता है । एक देश में हो तो उपहित का भेद नहीं होता ।

कैसे ? जैसे घट का रूप और घट एक देश में होते हैं, वहां घट रूपोपहित आकाश और घटोपहित आकाश एक ही है और मठ के अंतरं घट हो वहां घटोपहित आकाश मठाकाश से भिन्न नहीं है, यद्यपि मठाकाश तो घटाकाश से भिन्न भी है । क्यों ? घटशून्य देश में भी मठ है, तथापि मठशून्य देश में घट नहीं है, इससे मठाकाश से अटाकाश भिन्न नहीं है । इस रीति से वृत्ति और विषय भिन्न देश में रहे इतने तो वृत्त्युपहित चेतन और विषयोपहित चेतन भिन्न होते हैं । और वृत्ति विषय देश में हो, तब विषय चेतन भी वृत्ति चेतन हो जाता है । इससे विषय चेतन का वृत्ति चेतन से भेद नहीं रहता,

किन्तु अभेद होता है। यद्यपि विषय देश मे वृत्ति जावे तब द्रष्टा के शरीर के अतर अत करण से लेकर विषय पर्यन्त वृत्ति का आकार होता है। इससे विषय देश से बाह्य भी वृत्ति का स्वरूप होने से विषय चेतन से भिन्न भी वृत्ति चेतन है, तथापि उस काल मे वृत्ति से भिन्न देश मे विषय नहीं है। इससे विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद कहते है। और यदि दोनो का परस्पर अभेद कही लिखा हो तो उसका अभिप्राय यह है — जितना वृत्तिभाग घट देश मे है उतने वृत्तिभाग से उपहित चेतन घट चेतन से पृथक नहीं है। इस रीति से जहा विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद हो सो ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है।

प्रतिभिज्ञा और अभिज्ञा प्रत्यक्ष ज्ञान और स्मृति आदिक परोक्ष ज्ञानो का सामग्री सहित निर्णय

जहा विषय चेतन का वृत्तिचेतन से अभेद नहीं हो उस ज्ञान को परोक्ष कहते है। सस्कारजन्य स्मरण रूप अत करण की वृत्ति शरीर के अतर ही होती है। उसका विषय देशातर मे होता है वा नष्ट हो जाता है। इससे विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद नहीं होने से स्मृति ज्ञान परोक्ष है। और जिस पदार्थ के पूर्व अनुभव के सस्कार हो और इन्द्रिय का संयोग हो वहा “सोयम्” ऐसा ज्ञान होता है। उसको प्रतिभिज्ञा ज्ञान कहते है। वहा भी इन्द्रियजन्य वृत्ति विषय देश मे जाती है। इससे विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद होने से प्रतिभिज्ञा ज्ञान भी प्रत्यक्ष होता है। केवल इन्द्रियजन्य वृत्ति हो, वहा “अयम्” ऐसा प्रत्यक्ष होता है। उसको अभिज्ञा प्रत्यक्ष कहते हैं। और मुख्य सिद्धान्त मे तो पूर्व अनुभूत का “सोयम्” यह ज्ञान भी “तत्ता” अश मे स्मृति रूप होने से परोक्ष है, “अयम्” अश मे प्रत्यक्ष है। इससे “सोयम्” इस ज्ञान मे केवल प्रत्यक्षत्व ही नहीं है किन्तु अश भेद से परोक्षत्व और प्रत्यक्षत्व दो धर्म है।

केवल सस्कार जन्य वृत्ति हो, उसका “स” ऐसा आकार होता है, उसको स्मृति कहते है। जिस पदार्थ का पूर्व इन्द्रिय से वा

अनुमानादिको से ज्ञान हुआ हो, उसकी स्मृति होती है। इससे स्मृति ज्ञान में पूर्व अनुभव करण है और अनुभवजन्य सस्कार व्यापार है। क्यों ? जिस पदार्थ का पूर्व ज्ञान हो उसकी वर्ष के अतराय से भी स्मृति होती है। वहा स्मृति के अव्यवहित पूर्व काल में अनुभव तो है नहीं और अव्यवहित पूर्वकाल में हो सो हेतु होता है। इससे पूर्व अनुभव स्मृति का साक्षात् कारण सभव नहीं है। किसी के द्वारा कारण कहना चाहिये। इससे ऐसा मानना योग्य है। जिस पदार्थ का पूर्व अनुभव नहीं हुआ उसकी तो स्मृति नहीं होती। यदि पूर्व अनुभव स्मृति का कारण नहीं हो तो जिसका अनुभव नहीं हुआ उसकी भी स्मृति होनी चाहिये और होती नहीं है। इस रीति से पूर्व अनुभव से स्मृति का अन्वय व्यतिरेक है। पूर्व अनुभव होने पर ही स्मृति होती है, यह अन्वय है, पूर्व अनुभव नहीं हो तो स्मृति नहीं होती, यह व्यतिरेक है। एक के होने से अपर के होने को अन्वय कहते हैं। एक के नहीं होने से अपर के नहीं होने को व्यतिरेक कहते हैं। अन्वयव्यतिरेक से कारण कार्यभाव जाना जाता है। पूर्व अनुभव स्मृति के अन्वय व्यतिरेक देखने से उनका कारण कार्यभाव तो अवश्य है। परन्तु अव्यवहित पूर्वकाल में पूर्व अनुभव नहीं मिलता। इससे स्मृति की उत्पत्ति से पूर्व अनुभव का कोई व्यापार मानना चाहिये।

जहा प्रमाण बल से कारणता का निश्चय हो और अव्यवहित पूर्वकाल में कारण की सत्ता सभव नहीं हो, वहा व्यापार की कल्पना होती है। कैसे ? जैसे शास्त्र रूप प्रमाण में स्वर्ग की साधनता का याग में निश्चय होता है, और अन्त्य आहुति को याग कहते हैं। उस याग के नाश होने पर बहुत काल के अतराय से स्वर्ग प्राप्त होता है। सुख विशेष को स्वर्ग कहते हैं। स्वर्ग के अव्यवहित पूर्व-काल में याग के अभाव से याग को कारणता सभव नहीं है। इससे शास्त्र से निर्णीत कारणता के निर्वाह के लिये याग का व्यापार अपूर्व मानते हैं। जब अपूर्व अगीकार कर लिया तब दोष नहीं है।

क्यों ? कार्य के अव्यवहित पूर्वकाल में कारण वा व्यापार एक होना चाहिये । कही दोनों भी होते हैं, परन्तु एक तो अवश्य चाहिये । जिसको धर्म कहते हैं वही यागजन्य अपूर्व है । याग से अपूर्व उत्पन्न होता है और यागजन्य जो स्वर्ग उसका जनक है, इससे व्यापार है । जैसे याग को स्वर्ग साधनता के निर्वाह के लिये अपूर्व व्यापार मानते हैं, सो अपूर्व सदा परोक्ष है, वैसे अन्वय व्यतिरेक के बल से सिद्ध जो पूर्व अनुभव को स्मृति की कारणता, उसके निर्वाह के लिये सस्कार मानते हैं, सो सस्कार सदा परोक्ष है । जिस अतःकरण में पूर्व अनुभव होता है, उससे स्मृति होती है, उस अतःकरण का धर्म सस्कार है । नैयायिक मत में अनुभव, सस्कार, स्मृति आत्मा के धर्म हैं । अनुभवजन्य सस्कार को नैयायिक भावना कहते हैं । सो सस्कार पूर्व अनुभवजन्य है और पूर्व अनुभवजन्य जो स्मृति उसका जनक है । इससे व्यापार कहा जाता है ।

इस रीति से पूर्व अनुभव स्मृति का कारण है, सस्कार व्यापार है । स्मृति की उत्पत्ति से अव्यवहित पूर्वकाल में पूर्व अनुभव का तो नाश होने से अभाव है, तथापि उसका व्यापार सस्कार है । इससे पूर्व अनुभव के नाश होने पर भी स्मृति उत्पन्न होती है । सो सस्कार प्रत्यक्ष तो नहीं है । अनुमान वा अर्थापत्ति से सस्कार की सिद्धि होती है । इससे जब तक पूर्व अनुभूत की स्मृति हो उस काल तक सस्कार रहता है । जिस स्मृति से उत्तर स्मृति नहीं हो उसको चरमस्मृति कहते हैं । चरमस्मृति से सस्कार का नाश होता है । इससे फिर उस पदार्थ की स्मृति नहीं होती । इस रीति से पूर्व अनुभवजन्य सस्कार से अनेक स्मृति होती है । जब तक चरमस्मृति हो तब तक एक ही सस्कार रहता है । स्मृति में चरमता कार्य से जानी जाती है । जिस स्मृति के होने पर फिर सजातीय स्मृति न हो, उस स्मृति में चरमता का अनुमान से ज्ञान होता है । अत्य को चरम कहते हैं । और कोई ऐसे कहते हैं — पूर्व अनुभव जन्य सस्कार से प्रथम स्मृति होती है । प्रथम स्मृति की उत्पत्ति से पहले सस्कार का नाश होता है, स्मृति से अन्य सस्कार उत्पन्न होता है । उससे फिर सजातीय स्मृति उत्पन्न होती है ।

उस स्मृति से स्वजनक सस्कार का नाश होता है, अन्य सस्कार उत्पन्न होता है, उससे तृतीय स्मृति होती है।

इस रीति से स्मृति से भी सस्कार की उत्पत्ति होती है। जिस स्मृति से उत्तर सजातीय स्मृति नहीं हो सो स्मृति सस्कार की हेतु नहीं होती। इस मत में सस्कार द्वारा स्मृति ज्ञान भी उत्तर स्मृति का करण है और प्रथम स्मृति का करण अनुभव है। दोनों स्थानों में सस्कार व्यापार है। पहले मत में स्मृति का करण स्मृति नहीं है किन्तु पूर्वानुभव से सस्कार होता है, सो एक ही सस्कार चरम स्मृति पर्यन्त रहता है। इससे पूर्वानुभव ही स्मृति का करण है और पूर्वानुभवजन्य सस्कार ही सकल सजातीय स्मृति में व्यापार है। दोनों पक्षों में स्मृति ज्ञान प्रमा नहीं है। क्यों ? प्रथम पक्ष में तो स्मृति ज्ञान का करण पूर्वानुभव है, सो षट् प्रमाण से भिन्न है। प्रमाणजन्य ज्ञान को प्रमा कहते हैं। पूर्वानुभव प्रमाण नहीं है। द्वितीय पक्ष में प्रथम स्मृति का करण तो पूर्वानुभव है और द्वितीयादि स्मृति का करण स्मृति है। सो स्मृति भी षट् प्रमाण में नहीं है, इससे स्मृति को प्रमा नहीं कहते हैं। तथापि यथार्थ अयथार्थ भेद से स्मृति दो प्रकार की है। भ्रम रूप अनुभव के सस्कारों से उत्पन्न हो वह अयथार्थ है। प्रमारूप अनुभव के सस्कारों से उत्पन्न हो, वह यथार्थ है। इस रीति से दो पक्ष ग्रंथों में लिखे हैं, उनमें दूषण भूषण अनेक हैं। ग्रंथ वृद्धि के भय से वे प्रसंग यहां नहीं लिखे हैं। जैसे पूर्व अनुभवजन्य स्मृति ज्ञान परोक्ष है, वैसे अनुमानादि प्रमाणजन्य ज्ञान भी परोक्ष है। क्यों ? जैसे स्मृति का विषय वृत्ति से व्यवहित होता है, वैसे अनुमानादिजन्य ज्ञान का विषय भी वृत्ति देश में नहीं होता किन्तु व्यवहित पर्वतादि देश में होता है और अतीत अनागत पदार्थ का भी अनुमानादिको से अनुमिति से आदि वर्तमान ज्ञान होता है। इससे अनुमानादिजन्य ज्ञान के देश में और काल में विषय नहीं होते किन्तु अनुमिति आदि ज्ञानों के देश और काल से भिन्न देश और भिन्न काल में उनके विषय होते हैं।

इन्द्रियजन्यता के नियम से रहित प्रत्यक्ष ज्ञान का अनुसंधान
इन्द्रियजन्य ज्ञान के विषय ज्ञान के देशकाल से भिन्न देश भिन्न

काल मे नही होते, किन्तु ज्ञान के देश काल मे ही होते है, इससे इन्द्रिय जन्य ज्ञान सर्वत्र प्रत्यक्ष ही होता है। अद्वैत भूत मे अत करण का परिणाम जो वृत्ति उसको ज्ञान कहते है। इससे ज्ञान विषय एक देश मे हो वा वृत्ति विषय एक देश मे हो, इस कथन का अर्थ एक ही है। इन्द्रिय जन्य ज्ञान ही प्रत्यक्ष होता है, यह नियम नही है। जहा अन्य प्रमाणजन्य वृत्तिदेश मे भी विषय हो, वहा प्रत्यक्ष ज्ञान ही होता है। कैसे ? जैसे “दशमस्त्वमसि” इस शब्द मे उत्पन्न हुई वृत्ति के देश मे विषय है, इससे शब्द प्रमाण जन्य ज्ञान भी कही प्रत्यक्ष होता है। महावाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्ति और ब्रह्मात्मा दोनो एक देश मे होते है, इससे महावाक्यजन्य ब्रह्मात्मज्ञान प्रत्यक्ष है। वैसे ईश्वर ज्ञान का उपादान कारण माया के देश मे सर्व पदार्थ है, इससे इन्द्रियजन्य नही तो भी ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष है, वैसे अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव का ज्ञान भी प्रत्यक्ष है। क्यों ? जहा भूतल मे घटाभाव का ज्ञान हो, वहा भूतल से नेत्र का संबन्ध होकर भूतल देश मे अत करण की वृत्ति जाती है। “भूतले घटो नास्ति” ऐसा वृत्ति का आकार है, वहा भूतल अश मे तो वृत्ति नेत्रजन्य है और घटाभाव अश मे अनुपलब्धिजन्य है। कैसे ? जैसे “पर्वतो वल्लिमान्” यह वृत्ति पर्वत अश मे नेत्रजन्य है, वल्लि अश मे अनुमानजन्य है, वैसे एक ही वृत्ति अश भेद से इन्द्रिय और अनुपलब्धि दो प्रमाण से उत्पन्न होती है, वहा भूतलावच्छिन्न चेतन का वृत्त्यवच्छिन्न चेतन से अभेद होता है और भूतलावच्छिन्न चेतन ही घटाभावावच्छिन्न चेतन है। इससे घटाभावावच्छिन्न चेतन का भी वृत्त्यवच्छिन्न चेतन से अभेद होता है। इसलिये अनुपलब्धि प्रमाणजन्य भी घटाभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष है। परन्तु जहा अभाव का अधिकरण प्रत्यक्ष योग्य है और अधिकरण के प्रत्यक्ष मे इन्द्रिय का व्यापार होता है, वहा उक्त रीति का सभव है। जहा अधिकरण के प्रत्यक्ष मे इन्द्रिय का व्यापार नही हो, वहा अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष नही होता किन्तु परोक्ष होता है। कैसे ? जैसे वायु मे रूपाभाव का योग्यानुपलब्धि से निमीलित (बन्द) नयन को भी ज्ञान होता है और परमाणु मे योग्यानुपलब्धि से नेत्र का उन्मीलन व्यापार (खोले)

बिना ही महत्त्वाभाव का ज्ञान होता है, वहा विषय देश मे वृत्ति नहीं जाती। इससे अनुपलब्धि प्रमाणजन्य वायु मे रूपाभाव का ज्ञान, वैसे परमाणु मे महत्त्वाभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता, परोक्ष ही होता है। इस रीति से अनुपलब्धि प्रमाण जन्य अभाव का ज्ञान कही प्रत्यक्ष होता है और कही परोक्ष होता है। और वेदान्त परिभाषादिक ग्रंथो मे अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव के प्रत्यक्ष ज्ञान का उदाहरण लिखा है, अनुपलब्धिजन्य परोक्ष ज्ञान का उदाहरण नहीं लिखा, सो उनमे न्यूनता है, लिखना चाहिये था। क्यों ? परोक्ष ज्ञान का उदाहरण लिखे बिना अनुपलब्धिजन्य ज्ञान परोक्ष नहीं होता, ऐसा भ्रम होता है।

अभाव के ज्ञान की सर्वत्र परोक्षता का निर्णय

और सूक्ष्म दृष्टि से विचार करे तो अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव का ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है, कही भी प्रत्यक्ष नहीं है। क्यों ? प्रमाण चेतन से विषय चेतन का अभेद होने पर भी जो विषय प्रत्यक्ष योग्य नहीं होता, उसका परोक्ष ज्ञान ही होता है। कैसे ? जैसे शब्दादिक प्रमाण से धर्माधर्म का ज्ञान होता है तब प्रमाण चेतन से विषय चेतन का भेद नहीं है। क्यों ? अत करण देश मे धर्माधर्म रहते है, इससे अन्तःकरण की वृत्ति और धर्माधर्मरूप उपाधि भिन्न देश मे नहीं होने से धर्माधर्मावच्छिन्न चेतन प्रमाण चेतन से भिन्न नहीं है, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्ष योग्य नहीं है। इससे शब्दादिजन्य धर्माधर्म का ज्ञान कभी भी प्रत्यक्ष नहीं होता। अनुभव के अनुसार विषय मे योग्यता अयोग्यता जाननी चाहिये। कैसे ? जैसे धर्माधर्म प्रत्यक्ष योग्य नहीं है, वैसे अभाव पदार्थ प्रत्यक्ष योग्य नहीं है। यदि अभाव पदार्थ प्रत्यक्ष हो तो वादियो का विवाद नहीं होना चाहिये। मीमांसक अभाव को अधिकरणरूप मानते है। नैयायिकादिक अधिकरण से भिन्न मानते है, वैसे नास्तिक बौध अभाव को तुच्छ और अलीक मानते है, आस्तिक वेदान्ती अभाव को पदार्थ मानते है, इस रीति से अभाव स्वरूप में विवाद है। और प्रत्यक्ष योग्य जो घटादिक है उनके स्वरूप मे अधिकरण से भिन्न है वा नहीं है इत्यादिक विवाद नहीं होता। इससे अभाव पदार्थ प्रत्यक्ष

योग्य नहीं है। इस कारण से जहाँ भूतल में घटाभाव का ज्ञान हो, वहाँ प्रमाण चेतन से घटाभावावच्छिन्न चेतन का अभेद है तो भी अभाव-वाश में यह ज्ञान परोक्ष है, भूतलाश में अपरोक्ष है। कैसे ? जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान पर्वत अश में अपरोक्ष है और वह्नि अश में परोक्ष है।

इस रीति से अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव के ज्ञान को सर्वत्र परोक्ष मानें तो भट्ट से विरोध नहीं है। भट्ट मत में अनुपलब्धिजन्य अभाव का ज्ञान परोक्ष है। और अभाव के ज्ञान को जो नैयायिक इन्द्रियजन्य मानकर प्रत्यक्ष कहते हैं, सो सर्वथा असंगत है। क्यों ? वायु में रूपाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है और परमाणु में महत्त्वाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, यह नैयायिकों का सिद्धान्त है, सो नहीं बनता। क्यों ? वायु में रूपाभाव के ज्ञान के लिये कोई भी नेत्र का उन्मीलनव्यापार (खोले) नहीं, किन्तु निमीलित (बन्द) नेत्र को भी वायु में रूपाभाव का योग्यानुपलब्धि से ज्ञान होता है, वैसे परमाणु में महत्त्वाभाव का ज्ञान भी उन्मीलित नेत्र के समान निमीलित नेत्र को भी होता है और निमीलित नेत्र को घटादिकों का चाक्षुष ज्ञान कभी भी नहीं होता। इससे वायु में रूपाभाव का और परमाणु में महत्त्वाभाव का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं बनता, किन्तु योग्यानुपलब्धि से उनका परोक्ष ज्ञान होता है।

और जो नैयायिक कहते हैं, अभाव ज्ञान में इन्द्रिय के अन्वय व्यतिरेक देखने से अभाव ज्ञान में इन्द्रिय हेतु है। इसका जो भेद धिक्कारादिक ग्रंथों में यह समाधान लिखा है — इन्द्रिय का अन्वय व्यतिरेक अधिकरण के ज्ञान में चरितार्थ है। कैसे ? जैसे भूतल में घटाभाव का ज्ञान हो, वहाँ नेत्र इन्द्रिय से अभाव के अधिकरण भूतल का ज्ञान होता है, इस नेत्र से ज्ञात भूतल में घटाभाव का योग्यानुपलब्धि से ज्ञान होता है। इस रीति से घटाभाव का अधिकरण जो भूतल उसके ज्ञान में इन्द्रिय चरितार्थ अर्थात् सफल है। सो शका और समाधान दोनों असंगत हैं। क्यों ? वायु में रूपाभाव का और परमाणु

मे महत्त्वाभाव का नेत्र व्यापार से बिना भी ज्ञान होता है। इससे किसी एक अभाव के ज्ञान में इन्द्रिय के अन्वय व्यतिरेक होने पर भी इन्द्रिय को कारणता सिद्ध नहीं होती। सकल अभाव के ज्ञान में इन्द्रिय का अन्वय व्यतिरेक असिद्ध है। इस रीति से शिथिल मूल शका का समाधान कथन भी असंगत है।

और यदि नैयायिक इस रीति से शका करे —“घटानुपलब्ध्या इन्द्रियेणाभाव निश्चनोमि” ऐसी प्रतीति होती है, इससे अनुपलब्धि और इन्द्रिय दोनों घटादिको के अभाव ज्ञान के हेतु है। इस शका का उक्त समाधान करे “घटाभाव के अधिकरण का ज्ञान इन्द्रिय से होता है और घटाभाव का ज्ञान अनुपलब्धि से होता है” सो समाधान भी संभव नहीं है। क्यों ? जहाँ इन्द्रिय योग्य अधिकरण है, वहाँ तो उक्त समाधान संभव है और जहाँ अधिकरण इन्द्रिय योग्य नहीं, वहाँ उक्त समाधान संभव नहीं है। कैसे ? जैसे “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभाव निश्चनोमि” इस रीति से वायु में रूपाभाव की अनुपलब्धिजन्य और नेत्रजन्य प्रतीति भासती है, वहाँ वायु की प्रतीति नेत्रजन्य है, और रूपाभाव की प्रतीति अनुपलब्धिजन्य है, यह कहना संभव नहीं। क्यों ? वायु में रूप के अभाव से नेत्र की योग्यता नहीं है।

इससे अभाव ज्ञान को केवल अनुपलब्धिजन्य मानें तो उभय जन्यता की प्रतीति से विरोध का, अद्वैतवादी का यह समाधान है। —“भूतले अनुपलब्ध्या नेत्रेण घटाभाव निश्चनोमि” इस कथन का अनुपलब्धि सहित नेत्र से भूतल में घटाभाव के निश्चयवाला मैं हूँ, यह अभिप्राय नहीं है, किन्तु भूतल में इन्द्रियजन्य घट की उपलब्धि के अभाव से घटाभाव के निश्चयवाला मैं हूँ, यह तात्पर्य है। अभाव के निश्चय का हेतु अनुपलब्धि है और अनुपलब्धि का प्रतियोगी जो उपलब्धि उसमें इन्द्रियजन्यता भासती है। इससे निषेधनीय उपलब्धि में इन्द्रियजन्यता प्रतीत होने से इन्द्रियजन्य उपलब्धि के अभाव से घटाभाव का निश्चय उत्पन्न होता है, यह सिद्ध हुआ। वैसे “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभाव निश्चनोमि”

इस कथन का भी रूप की अनुपलब्धि सहित नेत्र से रूपाभाव के निश्चयवाला मैं हूँ, यह तात्पर्य नहीं है। क्यों ? नेत्र के व्यापार बिना भी रूपाभाव का निश्चय होता है किन्तु नेत्रजन्य रूप की उपलब्धि के अभाव से वायु में रूपाभाव के निश्चयवाला मैं हूँ, यह तात्पर्य है। इससे जिस उपलब्धि का अभाव रूपाभाव के निश्चय का हेतु है, उस उपलब्धि में नेत्रजन्यता प्रतीत होती है। इस रीति से सर्वत्र अभाव निश्चय का हेतु जो अनुपलब्धि उसके प्रतियोगी उपलब्धि में इन्द्रिय जन्यता कहते हैं और विवेक बिना अभाव निश्चय में इन्द्रियजन्यता प्रतीत होती है। नैयायिक की शका का यह समाधान सर्वत्र व्यापक है। और अधिकरण ज्ञान की इन्द्रियजन्यता अभाव ज्ञान में भासती है, यह भेदधिकार, वेदात परिभाषादिको का समाधान सर्वत्र व्यापक नहीं है किन्तु जहाँ प्रत्यक्ष योग्य भूतलादिक अभाव के अधिकरण है, वहाँ तो यह समाधान संभव है, और जहाँ प्रत्यक्ष अयोग्य वायु आदिक अभाव के अधिकरण है, वहाँ उक्त समाधान संभव नहीं है। और “अनुपलब्ध्या रसनेन्द्रियगाम्ल रसाभावमा-
 स्त्रेजानामि” इस स्थान में भी अधिकरण का ज्ञान रसनेन्द्रियजन्य संभव नहीं है। क्यों ? अम्ल रस के अभाव का अधिकरण आम्रफल है, उसके ज्ञान की सामर्थ्य रसनेन्द्रिय में नहीं है। रसनेन्द्रिय में केवल रसज्ञान की सामर्थ्य है, द्रव्य ज्ञान की सामर्थ्य नहीं है। इसमें रसनेन्द्रिय जन्याम्ल रसोपलब्धि के अभाव से आम्रफल में रस के अभाव का निश्चयवाला मैं हूँ, इस तात्पर्य से उक्त व्यवहार होता है। यद्यपि उक्त वाक्य के अक्षर मर्यादा से उक्त अर्थ क्लिष्ट है, तथापि अन्य गति के असंभव से उक्त अर्थ ही मानना चाहिये। इससे नैयायिक की शका का अस्मदुक्त ही समाधान है। इस रीति से अनुपलब्धि प्रमाण से अभाव का निश्चय होता है, यह पक्ष निर्दोष है। और यदि नैयायिक शका करें —अभाव प्रमा का पृथक् प्रमाण मानने में गौरव है और घटादिको की प्रत्यक्ष प्रमा में इन्द्रिय की प्रमाणाता निर्णीत है। उस निर्णीत प्रमाण से अभाव प्रमा की उत्पत्ति मानें तो लाघव है।

अनुपलब्धि प्रमाण ~~के~~ अगीकार से नैयायिक की शका

और सिद्धान्ती का समाधान

उस शका का यह समाधान है — इन्द्रिय को प्रमाणता कहने वाले नैयायिक भी अनुपलब्धि को कारणता तो मानते हैं, अनुपलब्धि को कारणता नहीं कहते हैं। अद्वैतवादी इन्द्रिय को अभाव प्रमा की कारणता नहीं मानते। इससे इन्द्रिय का अभाव से स्वसबद्ध विशेषणता और शुद्ध विशेषणता सबद्ध नहीं माना जाता है। नैयायिक को अप्रसिद्ध सबन्ध कल्पना गौरव है और अनुपलब्धि में सहकारी कारणता तो नैयायिक भी मानते हैं, उसको अद्वैतवादी कारणता नाम धर के प्रमाणता कहते हैं। इससे नैयायिक मत में ही गौरव है, अद्वैत मत में नहीं है।

और वेदात परिभाषा का टीकाकार मूलकार का पुत्र ही था, उसमें अद्वैतशास्त्र के संस्कार न्यून थे और न्यायशास्त्र के संस्कार अधिक थे। इससे मूल का व्याख्यान करके नैयायिक मत का उसने इस रीति से उज्जीवन (मडन) लिखा है — अनुपलब्धि पृथक् प्रमाण नहीं है, अभाव का ज्ञान इन्द्रिय से ही होता है और यदि कहें अभाव के साथ इन्द्रिय का सबन्ध नहीं है, विषय से सबन्ध बिना इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं होता, विशेषणता और स्वसबद्ध विशेषणता जो नैयायिक सबन्ध मानते हैं, सो अप्रसिद्ध है। क्यों ? प्रमाण का अभाव होने से। इससे अप्रसिद्ध की कल्पना गौरव है, सो असंगत है। क्यों ? “घटाभाववद् भूतलम्” यह प्रतीति सर्व को समत है। इस प्रतीति से घटाभाव में आधेयता भासती है और भूतल में अधिकरणता भासती है। परस्पर सबन्ध बिना आधाराधेयभाव नहीं होता। इससे भूतलादिक अधिकरण में अभाव का सबन्ध सर्व को इष्ट है। जो अभाव को प्रत्यक्ष नहीं मानते उनको भी अभाव का तो अगीकार है और भूतलादिकों में अभाव की अधिकरणता का भी अगीकार है। इससे अधिकरण से अभाव का सबन्ध सर्व को इष्ट है। उस सबन्ध

के व्यवहार के लिये कोई नाम कहना चाहिये। इससे अधिकरण में अभाव के सबन्ध को विशेषणता कहते हैं। इस रीति से विशेषणता सबन्ध अप्रसिद्ध नहीं है। इसमें अप्रसिद्ध कल्पनारूप गौरव नैयायिक मत में नहीं है। अभाव का अधिकरण से सबन्ध सर्व मत सिद्ध है और इन्द्रिय अधिकरण का सयोगादि सबन्ध भी सर्व मत सिद्ध होने से स्वसंबन्ध विशेषणता और शुद्ध विशेषणता दोनों सबन्ध अप्रसिद्ध नहीं हैं और “निर्घट भूतल पश्यामि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। इससे भूतलादिकों में अभाव का ज्ञान नेत्रादिजन्य है। जहाँ नेत्र जन्य ज्ञान हो, वहाँ ही “पश्यामि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। और अद्वैतमत में भूतल का ज्ञान नेत्रजन्य है, घटाभाव का ज्ञान अनुपलब्धिजन्य है, नेत्रजन्य नहीं। इससे अनुव्यवसाय ज्ञान में अपने विषय व्यवसाय की विलक्षणता भासनी चाहिये। जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान पर्वत अंग में प्रत्यक्ष है, वह्नि अंग में अनुमिति है। उसका “पर्वत पश्यामि वह्निमनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होता है। उसमें व्यवसाय की विलक्षणता भासती है, सो विलक्षणता यहाँ नेत्रजन्यत्व और अनुमानजन्यत्व है। वैसे अभाव ज्ञान में नेत्रजन्यत्व और अनुपलब्धिजन्यत्व रूप विलक्षणता ही तों अनुव्यवसाय में भासनी चाहिये। और केवल नेत्रजन्यत्व ही अनुव्यवसाय में भासता है। इससे अभाव का ज्ञान भी इन्द्रियजन्य है, पृथक् प्रमाणजन्य नहीं। और अभाव ज्ञान को इन्द्रियजन्य मानते तों भी अद्वैतवादी अनुपलब्धिजन्य मानकर प्रत्यक्ष रूप कहते हैं, सो भी असंगत है। क्यों? जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है वह इन्द्रियजन्य ही होता है, इस नियम का बाध होगा। इससे अभाव का ज्ञान इन्द्रियजन्य है।

इस रीति से वेदांत परिभाषा की टीका में नैयायिक मत का उज्जीवन (मंडन) सकल अद्वैतग्रंथों से विरुद्ध लिखा है। सो युक्ति से विरुद्ध है। क्यों? प्रथम जो कहा अभाव का अधिकरण से सबन्ध सर्व ईष्ट है, इससे अप्रसिद्ध कल्पना नहीं है, सो असंगत है। क्यों? अभाव और अधिकरण का संबन्ध तो ईष्ट है परन्तु विशेषणता सबन्ध

मे प्रत्यक्ष ज्ञान की कारणाता अप्रसिद्ध है। क्यों ? जो अभाव ज्ञान को इन्द्रियजन्यता माने उसी के मत में विशेषणता सबन्ध इन्द्रिय-जन्य ज्ञान का कारण माना जाता है। अन्य (वेदात्) मत में विशेषणता सबन्ध में इन्द्रियजन्य ज्ञान की कारणाता नहीं मानी जाती है। इससे अप्रसिद्ध कल्पना का परिहार नैयायिक मत में नहीं होता। और जो अभाव ज्ञान को पृथक् प्रमाणजन्यता मानने में दोष कहा "निर्घट भूतल पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय नहीं होना चाहिये, सो भी संभव नहीं है। क्यों ? घटाभाव विशिष्ट भूतल के चाक्षुष ज्ञान वाला मैं हूँ ऐसा अनुव्यवसाय होता है। उक्त वाक्य का भी यही अर्थ है। इस अनुव्यवसाय में घटाभाव विशेषण है, भूतल विशेष्य है, उस विशेष्य भूतल में चाक्षुष ज्ञान की विषयता है। घटाभाव विशेषण में नहीं है। तो भी घटाभाव विशिष्ट भूतल में प्रतीत होती है। कहीं विशेषण मात्र का धर्म, कहीं विशेष्य मात्र का धर्म, कहीं विशेषण विशेष्य दोनों का धर्म, विशिष्ट में प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे "दडी पुरुषः" इस ज्ञान में दड विशेषण है और पुरुष विशेष्य है, जहाँ दड नहीं है पुरुष है वहाँ "दडी पुरुषो नास्ति" ऐसी प्रतीति होती है। इससे दड रूप विशेषण का अभाव है, पुरुष रूप विशेष्य का अभाव नहीं। तथापि विशेषण मात्र वृत्ति अभाव दड विशिष्ट पुरुष में प्रतीत होता है। जहाँ दड है पुरुष नहीं है, वहाँ विशेष्य मात्र का अभाव है, और "दडी पुरुषो नास्ति"।

इस रीति से दड विशिष्ट पुरुष में प्रतीत होता है। जहाँ दड नहीं और पुरुष भी नहीं है, वहाँ विशेषण विशेष्य दोनों का अभाव विशिष्ट में प्रतीत होता है, वैसे विशेष्य भूतल में चाक्षुष ज्ञान की विषयता है और विशेषण जो घटाभाव उसमें नहीं है तो भी घटाभाव विशिष्ट भूतल में प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे "वह्नि मन्तं पर्वत पश्यामि" इस रीति से पर्वत के प्रत्यक्ष का अनुव्यवसाय होता है, वहाँ चाक्षुष ज्ञान की विषयता विशेष्य पर्वत में है और विशेषण जो वह्नि उसमें नहीं है, तथापि वह्नि विशिष्ट पर्वत में चाक्षुष ज्ञान

की विषयता प्रतीत होती है और जो दोष कहा है घटाभाव और भूतल विजातीय ज्ञान के विषय हो तो “पर्वतपश्यामि वह्निमनुमिनोमि” इस रीति से विलक्षण व्यवसाय ज्ञान को विषय करने वाला अनुव्यवसाय होना चाहिये। यह कथन भी अद्वैत ग्रंथों के शिथिल सस्कार वाले का है। क्यों ? अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाण जन्य है, इस अर्थ को जो माने उसको “घटानुपलब्ध्या घटाभाव निश्चिनोमि, नेत्रेण भूतल पश्यामि” ऐसा अनुव्यवसाय अबाधित होता है। उसमें व्यवसाय ज्ञान की विषयता घटाभाव में और भूतल में विलक्षण मानते हैं। और जो दोष कहा है :—अनुपलब्धिजन्यता मानकर अद्वैतवादी अभाव ज्ञान को प्रत्यक्ष मानता है और जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, सो इन्द्रियजन्य ही होता है, इससे उक्त नियम का अनुपलब्धिवादी के मत में बाध होगा, सो भी सिद्धान्त के अज्ञान से कहा है। इससे असंगत है।

क्यों ? अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव ज्ञान सर्वत्र प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है। और वायु में रूपाभाव का ज्ञान, परमाणु में महत्त्वाभाव का ज्ञान इत्यादि अनुपलब्धिजन्य है, तथापि परोक्ष है, अथवा अनुपलब्धि प्रमाणजन्य भी अभाव का ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है। यह पूर्व प्रतिपादन कर आये हैं। इससे अनुपलब्धिवादी अभाव ज्ञान को प्रत्यक्ष मानते हैं, यह धर्मराज के पुत्र का कथन सिद्धान्त के अज्ञान से है।

और वेदात्त परिभाषादिक ग्रंथों में जो कही अभाव ज्ञान को प्रत्यक्षता कही है, सो प्रौढिवाद से कही है। यदि अनुपलब्धि प्रमाण जन्य अभाव ज्ञान को प्रत्यक्ष मान लें तो भी वक्ष्यमाण रीति से अभाव ज्ञान में इन्द्रियजन्यता सिद्ध नहीं होती। यह ग्रंथकारों का प्रौढिवाद है। प्रतिवादी की उक्ति मान कर भी स्वमत में दोष का परिहार करे उसको प्रौढिवाद कहते हैं। और अभाव ज्ञान को प्रत्यक्षता मानकर इन्द्रियजन्यता नहीं मानें तो प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रियजन्य होता है, इस नियम का बाध होगा, यह कथन भी असंगत है। क्यों ?

उसको यह पूछते हैं — जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है सो इन्द्रियजन्य ही होता है, इन्द्रियजन्य से भिन्न प्रत्यक्ष नहीं होता, ऐसा नियम है वा जो इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है सो प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्ष से भिन्न इन्द्रियजन्य नहीं होता यह नियम है। उनमें प्रथम पक्ष कहें तो असंगत है, ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष है, इन्द्रियजन्य नहीं है, न्यायमत में नित्य है और अद्वैत सिद्धान्त मत में मायाजन्य है। ईश्वर के इन्द्रियो का अभाव है, इससे ईश्वर का ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है। और “दशमस्त्वमसि” इस वाक्य से उत्पन्न हुआ ज्ञान प्रत्यक्ष है, इन्द्रियजन्य नहीं है। यदि ऐसे कहें दशम पुरुष को अपने शरीर में दशमता का ज्ञान होता है, सो शरीर नेत्र के योग्य है, इससे दशम का ज्ञान भी नेत्र इन्द्रियजन्य है, सो संभव नहीं है। क्यों ? निमीलित नयन को भी वाक्य सुनकर दशम का ज्ञान होता है। यदि नेत्रजन्य हो तो नेत्र व्यापार बिना नहीं होना चाहिये। इससे दशम का ज्ञान नेत्रजन्य नहीं है। और यदि ऐसे कहें दशम का ज्ञान मनोजन्य है, इससे इन्द्रियजन्य है, सो भी संभव नहीं है। क्यों ? देवदत्त यज्ञदत्तादिक नाम आत्मा के नहीं हैं, किन्तु न्याय मत में स्थूल शरीर विशिष्ट आत्मा के और वेदात्त मत में सूक्ष्म शरीर विशिष्ट स्थूल शरीर के हैं, वैसे त्वम् अहम् यह व्यवहार भी सूक्ष्म शरीर विशिष्ट स्थूल शरीर में होता है, उस स्थूल शरीर का ज्ञान मन से संभव नहीं है। बाह्य पदार्थ के ज्ञान का मन में सामर्थ्य नहीं है।

यदि ऐसे कहें — मन का अवधान (एकाग्रता) हो तो वाक्य से दशम का ज्ञान होता है, विक्षिप्त मन वाले को नहीं होता। इससे अन्वय व्यतिरेक से दशम ज्ञान का हेतु मन होने से दशम का ज्ञान मानस है। इससे इन्द्रियजन्य है। सो भी संभव नहीं है। क्यों ? इस रीति के अन्वयव्यतिरेक से सकल ज्ञानों का हेतु मन है। विक्षिप्त मन वाले को किसी भी प्रमाण से ज्ञान नहीं होता। सावधान मन वाले को सकल ज्ञान होते हैं। इससे सब ज्ञान मानस कहने चाहिये। इसलिये सर्व ज्ञान का साधारण कारण मन है, इन्द्रिय अनुमानादिक सकल प्रमाण का सहकारी है। मन सहित नेत्र से जो ज्ञान होता है उसको चाक्षुष

ज्ञान कहते हैं। मन सहित अनुमान प्रमाण से ज्ञान हो उसको अनुमिति ज्ञान कहते हैं। मन सहित शब्द प्रमाण से हो उसको शाब्द ज्ञान कहते हैं। अन्य प्रमाण बिना केवल मन से जो ज्ञान हो उसको मानस ज्ञान कहते हैं। सो केवल मन से आतर पदार्थ सुखादिको का ज्ञान होता है, इसलिये आतर पदार्थ का ज्ञान ही मानस होता है। ब्राह्म पदार्थ का इन्द्रियानुमानादिक बिना केवल मन से ज्ञान नहीं होता। इससे दशम का ज्ञान मानस है, यह कहना सभव नहीं है। आतर पदार्थ का ज्ञान मानस होता है, यह भी तैयारिक रीति से कहा है, सिद्धान्त में तो कोई भी ज्ञान मानस नहीं है। क्यों ? शुद्धात्मा तो स्वयं प्रकाश है, उसके प्रकाश में किसी भी प्रमाण की अपेक्षा नहीं है, इससे आत्मा का ज्ञान मानस नहीं है और सुखादिक साक्षीभास्य है। जिस काल में इष्ट पदार्थ के सबन्ध से सुखाकार अन्त करण का परिणाम हो, अनिष्ट पदार्थ के सबन्ध से दुःखाकार अन्त करण का परिणाम हो, उसी समय सुख दुःख को विषय करने वाला अन्त करण के सत्त्व गुण का परिणाम वृत्ति होती है। उस वृत्ति में आरूढ साक्षी सुख दुःख को प्रकाशता है।

सुख दुःख की उत्पत्ति में इष्ट सबन्ध और अनिष्ट सबन्ध निमित्त है, उसी निमित्त से सुख और दुःख को विषय करने वाली अन्त करण की वृत्ति होती है। उसकी उत्पत्ति में किसी भी प्रमाण की अपेक्षा नहीं है। इससे सुख दुःख साक्षीभास्य है, यद्यपि घटादिको का प्रकाश भी केवल वृत्ति से नहीं होता किन्तु वृत्ति में आरूढ चेतन से ही सर्व का प्रकाश होता है। इससे सर्व पदार्थ साक्षीभास्य कहने चाहिये, तथापि घटादिको का ज्ञान रूप अन्त करण की वृत्ति उत्पन्न हो, उसमें इन्द्रिय अनुमानादिक प्रमाण की अपेक्षा है और सुखादिको के ज्ञान रूप वृत्ति की उत्पत्ति में किसी भी प्रमाण की अपेक्षा नहीं है, इतना भेद है। जिस वृत्ति में आरूढ साक्षी विषय को प्रकाशता है, सो वृत्ति जहाँ इन्द्रिय अनुमानादिक प्रमाण से हो, ब्रह्म विषय को साक्षीभास्य नहीं कहते हैं, किन्तु प्रमाणजन्य ज्ञान का विषय कहते हैं। जहाँ प्रमाण के व्यापार बिना वृत्ति की उत्पत्ति हो, उस वृत्ति में आरूढ साक्षी जिसको प्रकाशता है, उसको साक्षीभास्य कहते हैं। घटादि गोचर

अतः करण की वृत्ति इन्द्रिय अनुमानादिक प्रमाण से होती है, उस वृत्ति में आरूढ साक्षी प्रकाशता है, तथापि घटादिक को प्रमाण गोचर कहते हैं, साक्षीभास्य नहीं। सुखादि गोचर वृत्ति प्रमाणजन्य नहीं है, किन्तु सुखादि के जनक धर्मादि से जन्य है, इससे सुखादिक साक्षीभास्य है।

इस रीति से सुखादिक और उनके ज्ञान समान सामग्री से होते हैं, इससे सुखादिक अज्ञात नहीं होते, किन्तु ज्ञात ही होते हैं। और सुखादिकों के प्रत्यक्ष के हेतु सुखादिक नहीं है, यदि पूर्वकाल में सुखादिक हों, तो स्वज्ञान के हेतु हो। सुखादिक और उनका ज्ञान समान काल में समान सामग्री से होते हैं, इससे परस्पर कार्य कारण भाव तो नहीं है। और घटादिकों के प्रत्यक्ष ज्ञान में घटादिक हेतु है। क्यों? प्रत्यक्ष ज्ञान से प्रथम घटादिक उत्पन्न होते हैं, इससे स्वगोचर प्रत्यक्ष के घटादिक हेतु है। घटादिकों के जहाँ अनुमिति आदि ज्ञान हों, उनके हेतु घटादिक नहीं है। अनुमिति ज्ञान में तथा वैसे ही शाब्द ज्ञान में जो विषय भी कारण हो तो अतीत अनागत पदार्थ के अनुमिति आदिक ज्ञान नहीं होने चाहिये। इससे अनुमिति ज्ञान, शाब्द ज्ञानादिकों में विषय कारण नहीं होते। वैसे सुखादिक भी स्वगोचर ज्ञान के कारण नहीं है। पूर्व प्रसंग यह है—सुखादिकों का ज्ञान मानस नहीं है किन्तु सुखादिक साक्षी भास्य है। इससे मन का असाधारण विषय नहीं मिलता। इस कारण से सर्व ज्ञानों में उपादान कारण रूप कारण तो अन्तःकरण है तथापि स्वतंत्र कारण नहीं है। और ज्ञान का स्वतंत्र कारणरूप इन्द्रिय जो मन को नैयायिक कहते हैं, सो असंगत है। इससे दर्शन का ज्ञान मानस नहीं है किन्तु वाक्यजन्य है और प्रत्यक्ष है। इस रीति से जो प्रत्यक्ष ज्ञान हो सो इन्द्रियजन्य हो, यह नियम सभ्य नहीं है। और यदि ऐसे कहें—जो इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है, सो प्रत्यक्ष होता है। इन्द्रियजन्य ज्ञान कोई भी अप्रत्यक्ष नहीं होता है। इस नियम से सिद्धान्त की हानि नहीं है। क्यों? इन्द्रियजन्य ज्ञान को अप्रत्यक्षता हम भी नहीं कह सकते हैं, इन्द्रियजन्य ज्ञान तो सर्वत्र प्रत्यक्ष है, कहीं शब्दादिकों से भी प्रत्यक्ष होता है, यह सिद्धान्त है। इससे उक्त नियम का विरोध नहीं है।

इस रीति से नैयायिकानुसारी धर्मराज के पुत्र की उक्ति असंगत है। इससे अभाव ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है, किन्तु योग्यानुपलब्धि नाम पृथक् प्रमाणजन्य है। जहां “प्रतियोगी होता है तो उसका उपलभ होता है”, इस रीति से प्रतियोगी के आरोप से उपलभ का आरोप हो, वहां तो अभाव का ज्ञान योग्यानुपलब्धि प्रमाणजन्य है और अधिकार में घटा-भाव का ज्ञान अनुमानादिजन्य है। क्यों ? “अधिकार में घट होता तो उसका उपलभ होता” इस रीति से घट रूप प्रतियोगी के आरोप से घट के उपलभ का आरोप संभव नहीं है। इस प्रकार अन्य (न्याय) मत में जितने अभावों के ज्ञान इन्द्रियजन्य हैं, उतने ही ज्ञान वेदान्त मत में केवल अनुपलब्धिजन्य है। नैयायिक मत में इन्द्रिय करण है, अनुपलब्धि सहकारी कारण है, इससे इन्द्रिय में प्रमाणाता है, अनुपलब्धि में प्रमाणाता नहीं है। वेदान्त मत में अनुपलब्धि में प्रमाणाता अधिक मानी जाती है। स्वरूप से अनुपलब्धि दोनों मतों में सिद्ध है, वैसे न्यायमत में विशेषणता सबन्ध को ज्ञान की करणता अधिक माननी पड़ती है। और विशेषणता सबन्ध स्वरूप से अधिकरण और अभाव का दोनों मतों में सिद्ध है। इस रीति से वेदाती ने अनुपलब्धि में प्रमाणाता अधिक मानी है और नैयायिक ने विशेषणता सबन्ध में ज्ञान की कारणता अधिक मानी है। इससे लाघव, गौरव किसी को भी नहीं है, दोनों की समान कल्पना है, तथापि अभाव ज्ञान की करणता इन्द्रिय में नैयायिक अधिक कहते हैं। यह उनके मत में गौरव है। और वायु में रूपाभाव का ज्ञान नेत्र व्यापार से बिना ही होता है। उसको नैयायिक चाक्षुष ज्ञान कहते हैं। वैसे परमाणु में महत्त्वाभाव का ज्ञान भी नेत्र-व्यापार से बिना ही होता है, उसको भी नैयायिक चाक्षुष ज्ञान कहते हैं। इस रीति से अनेक स्थानों में जिस इन्द्रिय के व्यापार बिना जो अभाव का ज्ञान हो, उसको उस इन्द्रियजन्य कहते हैं, सो अनुभव विरुद्ध है। जिस इन्द्रिय के व्यापार से जो ज्ञान हो, उस इन्द्रियजन्य वह ज्ञान होता है। जिस इन्द्रिय के व्यापार बिना जो ज्ञान हो, उस इन्द्रियजन्यता उस ज्ञान को माने तो सकल ज्ञान सकल इन्द्रियजन्य होने चाहिये। इससे अभाव का ज्ञान इन्द्रियजन्य है, यह नैयायिक मत समीचीन नहीं है।

इस रीति से अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाणजन्य है, परंतु अभाव ज्ञान की उत्पत्ति में व्यापार हीन असाधारण कारण अनुपलब्धि है। इससे अभाव ज्ञान की असाधारण कारणता अनुपलब्धि प्रमाण का लक्षण है।

अनुपलब्धि प्रमाण के निरूपण का जिज्ञासु को उपयोग

अनुपलब्धि निरूपण का जिज्ञासु को क्या उपयोग है ? यह उपयोग है —“नेह नानास्ति किञ्चन” इत्यादिक श्रुति प्रपञ्च का त्रैकालिक अभाव कहती है। अनुभवसिद्ध प्रपञ्च का त्रैकालिक निषेध नहीं बनता। इससे प्रपञ्च का स्वरूप से निषेध नहीं कहते हैं किन्तु प्रपञ्च पारमार्थिक नहीं है, इससे पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपञ्च का त्रैकालिक अभाव श्रुति कहती है। इस रीति से पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपञ्च का अभाव श्रुति सिद्ध है और अनुपलब्धि प्रमाण से भी सिद्ध है। यदि पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपञ्च होता तो जैसे प्रपञ्च की स्वरूप से उपलब्धि होती है, वैसे पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपञ्च की भी उपलब्धि होती और स्वरूप से तो प्रपञ्च की उपलब्धि होती है, पारमार्थिकत्व विशिष्ट रूप से प्रपञ्च की उपलब्धि नहीं होती। इससे पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपञ्च का अभाव है। इस रीति से प्रपञ्चाभाव का ज्ञान अनुपलब्धि से होता है, और बधाभाव, कर्तृत्वाभाव इत्यादि अनेक अभावों का ज्ञान जिज्ञासु को इष्ट है उनका हेतु अनुपलब्धि प्रमाण है।

इति श्री अनुपलब्धि प्रमाण निरूपण अश ८ समाप्त ।

अथ सकारण, सभेद वृत्तिस्वरूप निरूपण अश ९

“अहं ब्रह्मास्मि” इस वृत्ति से कार्य सहित अज्ञान की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति होती है। यह वेदान्त का सिद्धान्त है। सो कृपा करके बताइये वृत्ति किसको कहते हैं ? अन्तःकरण के और अज्ञान के परिणाम को वृत्ति कहते हैं। यद्यपि क्रोध सुखादिक भी अन्तःकरण के परिणाम हैं और आकाशादिक अज्ञान के परिणाम हैं किन्तु उनको वृत्ति नहीं कहते हैं। विषय का प्रकाशक जो अन्तःकरण और अज्ञान

का परिणाम, उसको वृत्ति कहते हैं। क्रोध सुखादिक रूप जो अन्त-करण के परिणाम है, उनसे किसी भी पदार्थ का प्रकाश नहीं होता। वैसे अज्ञान के परिणाम आकाशादिको से विषय का प्रकाश नहीं होता। इससे सो वृत्ति नहीं है। किन्तु ज्ञान रूप परिणाम से विषय का प्रकाश होता है, इसलिये उसी को वृत्ति कहते हैं। यद्यपि सुख, दुःख, काम, तृप्ति, क्रोध, शमा, धृति, अधृति, लज्जा, भयादिक जितने अन्त-करण के परिणाम हैं, उन सबका अनेक स्थानों में वृत्ति शब्द से व्यवहार लिखा है। तथापि तत्त्वानुसंधान, अद्वैत कौस्तुभादिक ग्रंथों में प्रकाशक परिणाम को ही वृत्ति कहा है। और कितने ही ग्रंथों में अज्ञान नाशक परिणाम को भी वृत्ति कहा है। और परोक्ष ज्ञान से भी असत्त्वापादक अज्ञाननाश का नाश होता है। अथवा विषय चेतनस्थ अज्ञान का नाश तो अपरोक्ष ज्ञान बिना नहीं होता। प्रमातृ चेतनस्थ अज्ञान का नाश परोक्ष ज्ञान से भी होता है। इससे परोक्ष ज्ञान में उक्त लक्षण की अव्याप्ति नहीं है। तथापि सुख दुःख के ज्ञानरूप वृत्ति में और मायावृत्ति रूप ईश्वर के ज्ञान में, शुक्ति रजतादिगोचर भ्रमरूप अविद्या वृत्ति में, स्वप्नगोचर और सुषुप्तिगत सुख और अज्ञानगोचर विद्यावृत्ति में तथा प्रत्यभिज्ञा ज्ञानरूप वृत्ति में उक्त लक्षण की अव्याप्ति होती है। क्यों ? प्रथम अज्ञात सुखादिक उत्पन्न होते हैं, पीछे उनका ज्ञान होता है। तो सुखादि ज्ञान से चेतन के अज्ञान का नाश संभव है। सो अज्ञात सुखादिक नहीं हैं किन्तु सुखादिक और उनका ज्ञान एक काल में उत्पन्न होते हैं। इससे अज्ञात सुखादिकों के अभाव से सुखादिगोचर वृत्ति से अज्ञान का नाश संभव नहीं है।

वैसे ईश्वर को असाधारण रूप से सकल पदार्थ सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होते हैं। इससे अज्ञान के अभाव से माया की वृत्तिरूप ज्ञान से भी अज्ञान का नाश संभव नहीं है। शुक्ति रजतादिक और स्वप्नगत मिथ्या पदार्थों की और उनके ज्ञान की भी एक काल में उत्पत्ति होती है। इससे भ्रम वृत्ति से भी अज्ञान का नाश नहीं होता। वैसे सुषुप्ति में वृत्ति है, तो भी अपने विषयभूत स्वउपादान और स्वरूप सुख के

आवरण अज्ञान का नाश उससे नहीं होता और ज्ञानगोचर प्रतिभिज्ञा ज्ञान होता है। वहा भी आवरण के अभाव से उससे उसका नाश नहीं होता। जैसे “अहं ब्रह्मास्मि” इस एक बार उदय हुये ज्ञान से स्वरूप के आवरण का नाश हो जाता है। पीछे अनेक बार विचार से विद्वान् के अन्त करण मे “अहं ब्रह्मास्मि” ऐसी वृत्ति उदय होती है। उससे प्रथम ही निरावृत्त ज्ञानी के स्वरूप का आवरण भग नहीं होता। वैसे धारा-वाहिक वृत्ति हो वहा भी उक्त फल की द्वितीयादिक वृत्ति मे अव्याप्ति है। क्यों ? ज्ञान धारा होती है, वहा प्रथम ज्ञान से अज्ञान का नाश होने पर द्वितीयादिक ज्ञान को अज्ञान की नाशकता सभव नहीं है। इससे प्रकाशक परिणाम को वृत्ति कहते है। इसका यह भाव है — “अस्ति” व्यवहार का हेतु जो अविद्या और अन्त करण का परिणाम उसको वृत्ति कहते है। प्रकाशक परिणाम को वृत्ति कहने से भी अज्ञात पदार्थगोचर वृत्ति मे ही अज्ञान नाशकता रूप प्रकाशकता है और अनावृत्त पदार्थगोचर वृत्ति मे प्रकाशकता नहीं है। क्यों ? अनावृत्त चेतन के सबन्ध से ही विषय प्रकाश के सभव से वृत्ति मे प्रकाशकता का कल्पन अयोग्य है। इससे वृत्ति मे अज्ञान नाशकता से बिना अन्य विध प्रकाशकता के असभव से द्वितीय लक्षण की भी प्रथम लक्षण के समान सुखादिगोचर वृत्ति मे अव्याप्ति होगी। इससे अस्तिव्यवहार के हेतु अविद्या और अत करण के परिणाम को वृत्ति कहते है।

वृत्ति के भेद का निरूपण

वृत्ति ज्ञान कितने प्रकार का है ? दो प्रकार का है। एक प्रमारूप है, दूसरा अप्रमारूप है। प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञान को प्रमा कहते है। वा अबाधित अर्थ को विषय करने वाले ज्ञान को प्रमा कहते है। वा अबाधित अर्थ को विषय करने वाले स्मृति से भिन्न ज्ञान को प्रमा कहते है। वा यथार्थ अनुभव को प्रमा कहते है, प्रथम लक्षण के अनुसार तो प्रत्यक्षादि भेद से प्रमाज्ञान षट् प्रकार का है और उससे भिन्न ईश्वर ज्ञान, सुखादिगोचर ज्ञान, स्मृति ज्ञान और भ्रम ज्ञान अप्रमारूप है। उनमे ईश्वर ज्ञानादिक यथार्थ अप्रमा है और भ्रमज्ञान अयथार्थ अप्रमा है। और किसी ग्रथकार के मत मे तो यथार्थ ज्ञान प्रमा है और

अयथार्थ ज्ञान अप्रमा है। उसकी रीति से द्वितीय लक्षण है। उसके अनुसार तो ईश्वर ज्ञान, सुख-दुःखादिगोचर ज्ञान और स्मृति ज्ञान भी प्रमा है। और भ्रमज्ञान अप्रमा है, शुक्ति रजतादिज्ञान स्मृति से भिन्न है, अबाधित अर्थ को विषय नहीं करते किन्तु बाधित अर्थ को विषय करते हैं, इससे प्रमा नहीं है। अबाधित अर्थ को विषय करने वाला स्मृति ज्ञान भी है किन्तु स्मृति ज्ञान में प्रमा व्यवहार नहीं है। इससे बहुत ग्रन्थों में स्मृति से भिन्न अबाधित अर्थगोचर ज्ञान को प्रमा कहते हैं। द्वितीय लक्षण की पद कृति यह है — यथार्थ तो स्मृति भी है, सो अनुभव रूप नहीं है। अनुभव तो भ्रमज्ञान भी है, सो यथार्थ नहीं है। इससे यथार्थ अनुभव प्रमा है। उससे भिन्न अप्रमा है। यह प्रमा का लक्षण भी स्मृति से व्यावृत्त है। ईश्वर ज्ञान और सुखादि गोचर ज्ञान भी यथार्थ अनुभव रूप है। इससे वे भी प्रत्यक्षादि षट् अनुभव के समान प्रमा है। उनसे भिन्न स्मृति ज्ञान और भ्रमज्ञान अप्रमा है।

प्रमा अप्रमा की सख्या और कारण

प्रमा, अप्रमा की सख्या और कारण का परिचय दीजिये ? प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्दी, उपमिति, अर्थापत्ति, अभाव, ये षट् प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञान, ईश्वर ज्ञान और सुखादिगोचर ज्ञान। इस प्रकार अष्टविध प्रमाज्ञान है। प्रत्यक्षादि षट् ज्ञान और प्रत्यक्ष के भेद सुखादिको को जीवाश्रित प्रमा कहते हैं। भूत, भावि, वर्तमान सकल पदार्थगोचर माया की वृत्तिरूप ज्ञान को ईश्वराश्रित प्रमा कहते हैं। उनमें प्रत्यक्ष प्रमा, और माया की वृत्तिरूप ईश्वर का ज्ञान और प्रत्यक्ष प्रमा के अतर्गत सुखादिगोचर ज्ञान, प्रत्यक्षरूप है। शाब्दी प्रमा, प्रत्यक्ष और परोक्ष भेद से दो प्रकार की है। अभाव प्रमा भी प्रत्यक्ष और परोक्ष भेद से दो प्रकार की है। अथवा अभाव विवाद का विषय होने से अभाव प्रमा परोक्ष ही है। अनुमिति, उपमिति और अर्थापत्ति प्रमा परोक्ष ही है। प्राणियों के कर्मों के अनुसार सृष्टि के आदिकाल में सर्व पदार्थों को विषय करने वाला ईश्वर का ज्ञान उत्पन्न होता है। सो भूत, भविष्यत्, वर्तमान सकल

पदार्थों के सामान्य विशेष्य को विषय करता है और प्रलय पर्यंत स्थायी है। इससे उसे एक और नित्य कहते हैं। उसका उपादान कारण माया है। और निमित्त कारण सर्व प्राणियों के अदृष्टादिक है।

धर्मादिक निमित्त से अनुकूल प्रतिकूल पदार्थ के सबन्ध होने से अन्तःकरण के सत्वगुण का और रजोगुण का परिणाम रूप सुख दुःख होता है। जो सुख दुःख का निमित्त है, उसी निमित्त से सुख-दुःख को विषय करने वाली अन्तःकरण की वृत्ति होती है। उस वृत्ति में आरूढ साक्षी सुख दुःख को प्रकाशता है। उसका अन्तःकरण उपादान है और धर्मादिक निमित्त है। और प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञान षड्विध है, उसका उपादान कारण अतःकरण है और निमित्त कारण प्रत्यक्षादि प्रमाण तथा इन्द्रिय संयोगादिक है। अविद्या के परिणाम भ्रम ज्ञान का उपादान कारण अविद्या है और निमित्त कारण सजातीय वस्तु के ज्ञानजन्य संस्कार, प्रमातृ दोष, प्रमाण दोष, प्रमेय दोष, अधिष्ठान के सामान्य अश का ज्ञान और तिमिरादिक है।

इति श्री सकारण, सभेद वृत्ति स्वरूप निरूपण अश ६ समाप्त

अथ अप्रमा वृत्ति भेद अनिर्वचनीय ख्याति निरूपण अश १०

अप्रमा के भेद का परिचय दीजिये ? अप्रमा वृत्ति दो प्रकार की है, एक यथार्थ, दूसरी अयथार्थ। स्मृति रूप अन्तःकरण की वृत्ति को यथार्थ अप्रमा कहते हैं। वह स्मृति भी यथार्थ, अयथार्थ भेद से दो प्रकार की है। यथार्थ स्मृति भी दो प्रकार की है। एक आत्म स्मृति है और दूसरी अनात्म स्मृति है। तत्त्वमस्यादि वाक्य जन्य अनुभव से आत्मतत्त्व की स्मृति यथार्थ आत्म स्मृति है। व्यावहारिक प्रपञ्च का मिथ्यात्व अनुभव होने पर, उसके संस्कार से मिथ्यात्व रूप से प्रपञ्च की स्मृति यथार्थ अनात्म स्मृति है। वैसे ही अयथार्थ स्मृति भी दो प्रकार की है। एक आत्मगोचर, दूसरी अनात्म गोचर। अहंकारादिकों में आत्मत्व भ्रमरूप अनुभव के संस्कार से अहंकारादिकों में आत्मत्व की स्मृति, और आत्मा में कर्तृत्व अनुभव के संस्कार से

“आत्मा कर्ता है” यह स्मृति । दोनो आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है । प्रपञ्च मे सत्यत्व भ्रम के सस्कार से “प्रपञ्च सत्य है” यह स्मृति अनात्म गोचर अयथार्थ स्मृति है । यद्यपि ससार दशा मे जिस ज्ञान के विषय का बाध न हो वा प्रमाता के होते जिस ज्ञान के विषय का बाध नहीं हो, उसको यथार्थ ज्ञान कहते है । इससे उक्त स्मृति अप्रमा है, तो भी यथार्थ ही कही गई है, फिर उसी को अयथार्थ कहना असंभव है । तथापि यहां उक्त स्मृति को परमार्थ दृष्टि से तो अयथार्थता है और उक्त लक्षण के अनुसार ससार दृष्टि से यथार्थता होने से आपेक्षिक यथार्थता भी है । इससे उक्त स्मृति को यथार्थ अप्रमा कहने मे असंभव दोष नहीं है । इस रीति से यथार्थ अप्रमा कही गई है ।

अयथार्थ अप्रमा के भेद, सशय और भ्रम का निर्धार

अयथार्थ प्रमा भी दो प्रकार की है । एक स्मृति रूप अविद्या की वृत्ति है और दूसरी अनुभव रूप है । उद्भूत सस्कार मात्र जन्य ज्ञान को स्मृति कहते है । ज्ञान तो अन्य भी है, वह सस्कारजन्य नहीं है । सस्कारजन्य तो प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष भी है । वह सस्कार मात्र जन्य नहीं है । अनुभव के बाध होने पर उत्पन्न जो स्मृति का हेतु भावना नाम सस्कार, वह तो निरंतर रहता है । इससे सदा स्मृति होनी चाहिये । परन्तु वह सस्कार उद्भूत नहीं है किन्तु अनुद्भूत है । इससे कही भी अतिव्याप्ति नहीं है । वह स्मृति यथार्थ, अयथार्थ भेद से दो प्रकार की है । यथार्थ अनुभव जन्य स्मृति यथार्थ है । सो पूर्व ही कही गई है । अयथार्थ अनुभव जन्य स्मृति अयथार्थ है । सो अयथार्थ अप्रमा के अतर्भूत है । अनुभव मे यथार्थता अबाधित अर्थ-कृत है । अबाधित अर्थ विषयक अनुभव को यथार्थ कहते है, प्रमा कहते है । इससे अबाधित अर्थ के अधीन अनुभव मे यथार्थता है और स्मृति मे यथार्थता और अयथार्थता अनुभव के अधीन है । स्मृति से भिन्न ज्ञान को अनुभव कहते है । वह भी यथार्थ, अयथार्थ भेद से दो प्रकार का है । यथार्थानुभव पूर्व कहा गया है ।

अयथार्थ अनुभव भी सशय, निश्चय और तर्क भेद से तीन प्रकार

का है। अयथार्थ को ही भ्रम, भ्राति और अध्यास कहते हैं। सशय और निश्चयरूप भ्रम अनर्थ का हेतु है। इससे निर्वर्तनीय है। जिज्ञासु को निर्वर्तनीय जो भ्रम, उसको भेद कहते हैं - एक धर्मी में विरुद्ध नाना धर्म के ज्ञान को सशय कहते हैं। वह सशय दो प्रकार का है। एक प्रमाण सशय है और दूसरा प्रमेय सशय है। प्रमाणगोचर सदेह को प्रमाण सशय कहते हैं और प्रमाणगत अमभावना भी कहते हैं। “वेदान्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्म में प्रमाण है वा नहीं” यह प्रमाण सशय है। इसकी निवृत्ति शारीरक के प्रथमाध्याय के पठन से वा श्रवण से होती है। प्रमेय सशय भी आत्म सशय और अनात्म सशय भेद से दो प्रकार का है। अनात्म सशय अनन्त प्रकार का होता है। उसके कथन से उपयोग नहीं है। आत्म सशय भी अनेक प्रकार का होता है। १-आत्मा ब्रह्म से अभिन्न है वा भिन्न है। २-अभिन्न है तो भी सर्वदा अभिन्न है वा मोक्ष काल में ही अभिन्न होता है, सर्वदा अभिन्न नहीं है ? ३-सर्वदा अभिन्न हो तो भी आनन्दादिक ऐश्वर्यवान् है वा आनन्दादिक रहित है ? ४-आनन्दादिक ऐश्वर्यवान् है तो भी आनन्दादिक गुण है वा ब्रह्मात्मा का स्वरूप है ?। इससे आदि “तत्” पदार्थाभिन्न “त्व” पदार्थ में अनेक प्रकार का संशय है। वैसे केवल “त्व” पदार्थगोचर सशय भी आत्मगोचर सशय है।

१-आत्मा देहादिको से भिन्न है वा नहीं ? २-भिन्न कहै तो भी अणुरूप है वा मध्यमपरिणाम है वा विभुपरिणाम है ? ३-यदि विभु कहै तो भी कर्ता है वा अकर्ता है ? ४-अकर्ता कहै तो भी परस्पर भिन्न अनेक है वा एक है ? इस रीति से अनेक सशय केवल “त्व” पदार्थ गोचर है। वैसे केवल “तत्” पदार्थ गोचर भी अनेक प्रकार के सशय है। १-वैकुण्ठादि लोक विशेष निवासी ईश्वर परिच्छिन्न हस्त पादादिक अवयव सहित शरीरी है वा शरीर रहित विभु है ? २-यदि शरीर रहित विभु कहै तो भी परमाणु आदिक सापेक्ष जगत् का कर्ता है वा निरपेक्ष कर्ता है ? ३-परमाणु आदिक का निरपेक्ष कर्ता कहै तो भी केवल कर्ता है वा अभिन्न निमित्तोपादान रूप कर्ता है ? ४-यदि अभिन्न निमित्त उपादान कहै तो भी प्राणिकर्म निरपेक्ष

कर्ता होने से विषम कारितादिक दोषवाला है वा प्राणि कर्म सापेक्ष कर्ता होने से विषम कारितादिक दोष रहित है ? इससे आदि अनेक प्रकार के “तत्” पदार्थ गोचर सशय है, उन सबको प्रमेय सशय कहते हैं। उनकी निवृत्ति मन से होती है। शारीरक के द्वितीयाध्याय के अध्ययन से वा श्रवण से मनन सिद्ध होता है। उससे प्रमेय सशय की निवृत्ति होती है। ज्ञान साधन का सशय और मोक्ष साधन का सशय भी प्रमेय सशय को कहते हैं। क्यों ? प्रमा के विषय को प्रमेय कहते हैं। ज्ञान साधन, मोक्ष साधन भी प्रमा के विषय होने से प्रमेय हैं। इससे ज्ञान साधन का सशय और मोक्ष साधन का सशय भी प्रमेय सशय है। उसकी निवृत्ति शारीरक के तृतीय अध्याय से होती है। वैसे मोक्ष के स्वरूप का सशय भी प्रमेय सशय है। उसकी निवृत्ति शारीरक के चतुर्थ अध्याय से होती है।

यद्यपि शारीरक के चतुर्थ अध्याय में प्रथम साधन विचार ही है। उत्तर फलविचार है। मोक्ष को फल कहते हैं। तथापि जितने चतुर्थाध्याय में साधन विचार है, उतने चतुर्थाध्याय सहित तृतीयाध्याय से साधन सशय की निवृत्ति होती है। शिष्ट चतुर्थाध्याय से फल सशय की निवृत्ति होती है। इस रीति से यह सशय रूप भ्रम का निरूपण हुआ।

अयथार्थ अप्रमा के भेद निश्चय रूप भ्रम का निर्धार

निश्चय रूप भ्रम भी कहिये ? सशय भिन्न ज्ञान को निश्चय कहते हैं। शुक्ति का शुक्तित्वरूप स यथार्थ ज्ञान और शुक्ति का रजतत्व रूप से भ्रमज्ञान, दोनों सशय से भिन्न ज्ञान होने से निश्चय रूप है। स्वभावाधिकरणावभास को भ्रम कहते हैं। कैसे ? जैसे शुक्ति में रजत भ्रम हो, वहा स्व अर्थात् रजत और उसका ज्ञान, उसका पारमार्थिक और व्यावहारिक जो अभाव, उसका अधिकरण अर्थात् अधिष्ठान जो रज्जु वा रज्जु विशिष्ट चेतन वा रज्जु उपहित चेतन वा इदमाकार वृत्ति उपहित चेतन। उसमें अवभास जो रजत और उसका ज्ञान, उसको भ्रम कहते हैं। अथवा अधिष्ठान से विषम सत्तावाले अवभास को भ्रम और अध्यास कहते हैं। व्याकरण की रीति से अध्यास

पद के और अवभास पद के विषय और ज्ञान, दोनों वाच्य है। इससे अर्थाध्यास और ज्ञानाध्यास भेद से अध्यास दो प्रकार का है। अर्थाध्यास अनेक प्रकार का है। कही केवल सबन्ध मात्र का अध्यास है। कही सबन्ध विशिष्ट सबन्धी का अध्यास है। कही केवल धर्म का अध्यास है। कही धर्म विशिष्ट धर्मी का अध्यास है। कही अन्योन्याध्यास है। कही अन्यतराध्यास है। अन्यतराध्यास भी दो प्रकार का है। एक आत्मा मे अनात्म अध्यास, दूसरा अनात्मा मे आत्माध्यास है। इस रीति से अर्थाध्यास अनेक प्रकार का है। उक्त लक्षण का सर्वत्र समन्वय है। तथाहि मुख्य सिद्धान्त मे तो सकल अध्यास का अधिष्ठान चेतन है। रज्जु मे सर्प प्रतीत हो वहा भी इदमाकार वृत्यवच्छिन्न चेतन से अभिन्न रज्जु अवच्छिन्न चेतन ही सर्प का अधिष्ठान है। रज्जु अधिष्ठान नही। यह विचारसागर मे स्पष्ट है।

वहा चेतन की परमार्थ सत्ता है अथवा उसकी उपाधि रज्जु व्यावहारिक होने से रज्जु अवच्छिन्न चेतन की व्यावहारिक सत्ता है। दोनों प्रकार से सर्प और उसके ज्ञान की प्रातिभासिक सत्ता होने से अधिष्ठान की सत्ता से विषम सत्तावाला अवभास सर्प और उसका ज्ञान है। इससे दोनों को अध्यास और अवभास कहते है। सत्ता के तीन भेद है —एक प्रातिभासिक, दूसरी व्यावहारिक, तीसरी पारमार्थिक। जिसका ब्रह्मज्ञान बिना रज्जु आदि अवच्छिन्न चेतन के ज्ञान से बाध हो, उसकी प्रातिभासिक सत्ता होती है। ऐसे रज्जुसर्पादिक है। और ब्रह्मज्ञान बिना जिसका बाध नही हो और ब्रह्मज्ञान होने पर जिसकी अधिष्ठान से भिन्न सत्ता स्फूर्ति नही रहे, उसकी व्यावहारिक सत्ता होती है। ऐसे अविद्या और आकाशादिक है। और जिसका बाध तीन काल मे नही हो, उसकी पारमार्थिकसत्ता होती है। ऐसा चेतन है। इस रीति से सर्व अध्यासो मे आरोपित से अधिष्ठान की विषम सत्ता है।

जिस पदार्थ मे आधारता प्रतीत हो उसको अधिष्ठान कहते है।

वह आधारता परमार्थ से हो वा आरोपित हो, उसका परमार्थ मे आग्रह इस प्रसंग मे नहीं है। क्यों ? जैसे आत्मा मे अनात्मा का अध्यास है, वैसे अनात्मा मे आत्मा का अध्यास है। और अनात्मा मे परमार्थ से आत्मा की आधारता नहीं है किन्तु आरोपित आधारता है। इससे आधार को ही इस प्रसंग मे अधिष्ठान कहते हैं। यद्यपि आत्मा का अधिष्ठान अनात्मा है। इस कथन से आत्मा भी आरोपित होने से कल्पित होगा। तथापि भाष्यकार ने शारीरक के आरम्भ मे आत्मा-अनात्मा का अन्योन्याध्यास कहा है। इससे अनात्मा मे आत्मा के अध्यास का निषेध तो नहीं बनता। परस्पर अध्यास को अन्योन्याध्यास कहते हैं। इससे अनात्मा मे आत्मा का अध्यास मानकर उक्त शका का समाधान करना चाहिये। सो समाधान इस प्रकार है — अध्यास दो प्रकार का होता है। एक तो स्वरूपाध्यास होता है। दूसरा ससर्गाध्यास होता है। जिस पदार्थ का स्वरूप अनिर्वचनीय उत्पन्न हो, उसको स्वरूपाध्यास कहते हैं। कैसे ? जैसे शुक्ति मे रजत का स्वरूपाध्यास है। आत्मा मे अहंकारादिक अनात्मा का स्वरूपाध्यास है। वैसे जिस पदार्थ का स्वरूप तो व्यावहारिक वा पारमार्थिक प्रथम सिद्ध हो और अनिर्वचनीय सबन्ध उत्पन्न हो उसको ससर्गाध्यास कहते हैं। कैसे ? जैसे मुख मे दर्पण का कोई सबन्ध नहीं है और दोनों पदार्थ व्यावहारिक हैं। वहा दर्पण में मुख का सबन्ध प्रतीत होता है। इससे अनिर्वचनीय सबन्ध उत्पन्न होता है। इस रीति से अनेक स्थानो मे सबन्धी तो व्यावहारिक है, उनके संबन्ध और सबन्धी के ज्ञान अनिर्वचनीय उत्पन्न होते हैं। उनको ससर्गाध्यास कहते हैं।

वैसे चेतन का अहंकार मे अध्यास नहीं है। कारण ? चेतन तो पारमार्थिक है किन्तु उसके सबन्ध का अहंकार मे अध्यास है। आत्मता चेतन में है और अहंकार मे प्रतीत होती है। इससे आत्मा का तादात्म्य चेतन में है और अहंकार मे प्रतीत होता है। इससे आत्म-चेतन का तादात्म्य सबन्ध अहंकार मे अनिर्वचनीय है। अथवा आत्म-वृत्ति तादात्म्य का अहंकार मे अनिर्वचनीय सबन्ध है। इससे चेतन कल्पित नहीं है किन्तु चेतन का अहंकार मे तादात्म्य सबन्ध अथवा

आत्मचेतन के तादात्म्य का सबन्ध कल्पित है। इस रीति से जहाँ पारमार्थिक पदार्थ का अभाव होने पर भी उसकी जहाँ प्रतीति हो, वहाँ पारमार्थिक पदार्थ का व्यावहारिक पदार्थ में अनिर्वचनीय सबन्ध उत्पन्न होता है और उसका ज्ञान भी अनिर्वचनीय ही उत्पन्न होता है। और व्यावहारिक पदार्थ का अभाव होने पर भी जहाँ प्रतीति हो, वहाँ अनिर्वचनीय ही सबन्धी उत्पन्न होता है और सबन्धी का ज्ञान भी अनिर्वचनीय ही उत्पन्न होता है। और कहीं सबन्धमात्र और सबन्ध का अनिर्वचनीय ज्ञान उत्पन्न होता है। सर्वत्र अधिष्ठान से अध्यस्त की विषम सत्ता ही अनिर्वचनीय सत्ता है। जहाँ आत्मा का अनात्मा में अध्यास होता है, वहाँ भी अधिष्ठान अनात्मा व्यावहारिक है और आत्मा अध्यस्त नहीं है किन्तु आत्मा का सबन्ध अनात्मा में अध्यस्त है। इससे अनिर्वचनीय है। सत् असत् से विलक्षण को अनिर्वचनीय कहते हैं। इस प्रसंग में चार शका हैं। प्रसंग प्राप्त शका समाधान आदिक अर्थ का कथन — प्रथम शंका यह है — “स्वप्न प्रपञ्च का अधिष्ठान साक्षी है”। यह कहा है, सो सभव नहीं है। क्यों ? जिस अधिष्ठान में जो आरोपित हो, उस अधिष्ठान से सो सबद्ध प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे शुक्ति में आरोपित रजत है सो “इदं रजत” इस रीति से शुक्ति की इदता से सबद्ध प्रतीत होता है। आत्मा में कर्तृत्वादिक आरोपित हैं। सो “अहं-कर्त्ता” इस रीति से सबद्ध प्रतीत होता है। वैसे स्वप्न के गजादिक साक्षी में आरोपित हो तो “अहं गज” “मयि गज” इस रीति से साक्षी से सबद्ध गजादिक प्रतीत होने चाहिये। दूसरी शंका यह है :— “शुक्ति में रजताभाव व्यावहारिक है और पारमार्थिक है।” यह पूर्व कहा है। सो सभव नहीं है। क्यों ? अद्वैतवाद में एक चेतन ही पारमार्थिक है। उससे भिन्न को पारमार्थिक माने तो अद्वैतवाद की हानि होगी। रजत पारमार्थिक नहीं है। इससे पारमार्थिक रजत का अभाव है, यह कहना तो सभव है। और पारमार्थिक अभाव है, यह कहना सभव नहीं है।

तृतीय शंका यह है :— “शुक्ति में अनिर्वचनीय रजत के उत्पत्ति नाश होते हैं।” यह पूर्व कहा है। सो सभव नहीं है। क्यों ? यदि रजत के उत्पत्ति नाश हो, तो घट के उत्पत्ति नाश के समान रजत के उत्पत्ति

नाश प्रतीत होने चाहिये । जैसे घट की उत्पत्ति होती है तब “घट उत्पन्न होता है ।” इस रीति से घट की उत्पत्ति प्रतीत होती है । और घट का नाश होता है, तब “घट का नाश हुआ” इस रीति से घट का नाश प्रतीत होता है । वैसे शुक्ति में रजत की उत्पत्ति हो तब “रजत की उत्पत्ति हुई है” । इस रीति से उत्पत्ति प्रतीत होनी चाहिये । और रजत का ज्ञान से नाश होता है तब “रजत का शुक्ति देश में नाश हुआ” । इस रीति से नाश प्रतीत होना चाहिये । और शुक्ति में केवल रजत प्रतीत होती है । उसके उत्पत्ति नाश प्रतीत नहीं होते । इससे शास्त्रांतर की रीति से अन्यथाख्याति ही समीचीन है । अनिर्वचनीय ख्याति संभव नहीं है ।

चतुर्थ शंका यह है —“सत् असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय रज-तादिक उत्पन्न होते हैं ।” यह पूर्व कहा है । सो सर्वथा असंगत है । सत् से विलक्षण असत् होता है । और असत् से विलक्षण सत् होता है । “सत् से विलक्षण तो है और असत् नहीं है ।” यह कथन विरुद्ध है । वैसे “असत् से विलक्षण है और सत् नहीं है ।” यह कथन भी विरुद्ध है ।

चार शंका के क्रम से ये समाधान हैं —प्रथम शंका का समाधान —“साक्षी में स्वप्न अध्यास हो तो “अहगज ” “मयिगज ” ऐसी प्रतीति होनी चाहिये । इस शंका का यह समाधान है .—पूर्व अनुभव जनित संस्कार से अध्यास होता है । जैसा पूर्व अनुभव होता है, वैसा ही संस्कार होता है और संस्कार के समान अध्यास होता है । सर्व अध्यासों का उपादान कारण अविद्या तो समान है, परन्तु निमित्त कारण पूर्वानुभवजन्य संस्कार है, सो विलक्षण है । जैसा अनुभवजन्य संस्कार हो वैसा ही अविद्या का परिणाम होता है । जिस पदार्थ की अहमाकार ज्ञानजन्य संस्कार सहित अविद्या हो, उस पदार्थ का अहमाकार अविद्या का परिणामरूप अध्यास होता है । जिसकी ममताकार अनुभवजन्य संस्कार सहित अविद्या हो, उस पदार्थ का ममताकार अविद्या का परिणाम रूप अध्यास होता है । जिस पदार्थ की इदमाकार

अनुभवजन्य सस्कार सहित अविद्या हो, उस पदार्थ का इदमाकार अविद्या का परिणाम रूप अध्यास होता है।

स्वप्न के गजादिको का पूर्व अनुभव इदमाकार ही हुआ है। अहमाकारादिक अनुभव नहीं हुआ है। इससे अनुभवजन्य सस्कार भी गजादिगोचर इदमाकार ही होता है। इससे “अय गज” ऐसी प्रतीति होती है। “मयिगज” “अह गज” ऐसी प्रतीति नहीं होती। सस्कार अनुमेय है। कार्य के अनुकूल सस्कार की अनुमिति होती है। सस्कार जनक पूर्व अनुभव भी अध्यासरूप है। उसका जनक सस्कार भी इदमाकार ही होता है। अध्यास प्रवाह अनादि है। इससे प्रथम अनुभव की इदमाकारता में कोई हेतु नहीं है। इससे यह शका सभव नहीं है। क्यों? अनादि पक्ष में कोई भी अनुभव प्रथम नहीं है। पूर्व पूर्व से उत्तर सब अनुभव है। द्वितीय शका का समाधान — “अभाव को पारमार्थिक माने तो अद्वैत की हानि होगी” इस द्वितीय शका का यह समाधान है — सकल पदार्थ सिद्धान्त में कल्पित है। उनका अभाव पारमार्थिक है, सो ब्रह्मरूप है। यह भाष्यकार को समत है। क्यों? कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान रूप होती है। इससे अद्वैत की हानि नहीं होती है।

तृतीय शका का समाधान — “शुक्ति रजत की उत्पत्ति माने तो उत्पत्ति की प्रतीति होनी चाहिये” इस शका का यह समाधान है — शुक्ति में तादात्म्य सबन्ध से रजत अध्यस्त है और शुक्ति की इदता का सबन्ध रजत में अध्यस्त है। इससे “इद रजत” इस रीति से रजत प्रतीत होती है। जैसे शुक्ति के इदता का सबन्ध रजत में अध्यस्त है, वैसे शुक्ति में प्राक् सिद्धत्व धर्म है। रजत प्रतीति काल से प्रथम सिद्ध को प्राक् सिद्ध कहते हैं। रजत प्रतीति काल से प्रथम सिद्ध शुक्ति है। इस रीति से शुक्ति में प्राक् सिद्धत्व धर्म है। उसके सबन्ध का अध्यास भी रजत में होता है। इसीलिये “इदानी रजत” यह प्रतीति नहीं होती है। “प्राग्जातं रजत पश्यामि” यह प्रतीति होती है। इस प्रतीति का विषय प्राग्जातत्व है। सो रजत में नहीं है किन्तु रजत में “इदानी जातत्व” है। और “प्राग्जातत्व” रजत में प्रतीत होता

है। वहा रजत मे अनिर्वचनीय प्राग्जातत्व की उत्पत्ति मानें तो गौरव होता है। शुक्ति के प्राग्जातत्व की रजत मे प्रतीति मानें तो अन्यथा ख्याति माननी होती है। और ऐसे स्थान मे अन्यथा ख्याति को मानते भी है। तथापि शुक्ति के प्राक् सिद्धत्व धर्म का अनिर्वचनीय सबन्ध रजत मे उत्पन्न होता है। यह पक्ष समीचीन है। इस रीति से शुक्ति के प्राक् सिद्धत्व के सबन्ध की प्रतीति से उत्पत्ति प्रतीति का प्रतिबन्ध होता है। क्यो ? प्राक् सिद्धता और वर्तमान उत्पत्ति, दोनो परस्पर विरोधी है। जहा प्राक् सिद्धता हो, वहा अतीत उत्पत्ति होती है। जहा वर्तमान उत्पत्ति हो, वहा प्राक् सिद्धता नही होती। इस रीति से शुक्ति वृत्ति प्राक् सिद्धत्व के सबन्ध की प्रतीति से उत्पत्ति प्रतीति का प्रतिबन्ध होने से रजत की उत्पत्ति होने पर भी उत्पत्ति की प्रतीति नही होती है। और जो कहा। “रजत का नाश हो तो उसकी प्रतीति होनी चाहिये” उसका यह समाधान है।—अधिष्ठान का ज्ञान हो तब रजत का नाश होता है और अधिष्ठान ज्ञान से अनन्तर रजत का बाध निश्चय होता है। शुक्ति मे कालत्रय मे रजत नही है। इस निश्चय को बाध कहते है। ऐसा निश्चय नाश प्रतीति का विरोधी है। क्यो ? नाश मे प्रतियोगी कारण होता है और बाध से प्रतियोगी का सर्वदा अभाव भासता है। जिसका “सर्वदा अभाव है” ऐसा ज्ञान हो, उसकी नाश बुद्धि सभव नही होती। किंवा जैसा घटादिकों का मुद्गरादिको से चूर्णभाव रूप नाश होता है, वैसा कल्पित का नाश नही होता है। किन्तु अधिष्ठान के ज्ञान से अज्ञान रूप उपादान सहित कल्पित की निवृत्ति होती है। अधिष्ठानमात्र का अवशेष ही अज्ञान सहित कल्पित की निवृत्ति होती है। सो अधिष्ठान शुक्ति है। उसका अवशेष रूप रजत का नाश अनुभव सिद्ध है। इससे रजत के नाश की प्रतीति नही होती है, यह कथन साहस से ही है। चतुर्थ शंका का समाधान.—“सत् असत् से विलक्षण कथन विरुद्ध है।” इस चतुर्थ शंका का समाधान यह है—

जो स्वरूप रहित को सद्विलक्षण कहै और विद्यमान स्वरूप को

असद्विलक्षण कहै तो विरोध होता है। क्यों ? एक ही पदार्थ में स्वरूपराहित्य और स्वरूपसाहित्य नहीं होता। इससे सदसद्विलक्षण का उक्त अर्थ नहीं है किन्तु कालत्रय में जिसका बाध नहीं हो उसको सत् कहते हैं। जिसका बाध हो, उसको सद्विलक्षण कहते हैं। शशशृंग वध्यापुत्र के समान स्वरूप हीन को असत् कहते हैं। उससे विलक्षण स्वरूपवान् होता है। इस रीति से बाध योग्य स्वरूपवाला सदसद्विलक्षण शब्द का अर्थ है। सद्विलक्षण शब्द का अर्थ बाध योग्य होता है। स्वरूपवाला इतना असद्विलक्षण शब्द का अर्थ है।

इस रीति से जहाँ भ्रमज्ञान है वहाँ सर्वत्र अनिर्वचनीय पदार्थ की उत्पत्ति होती है। कहीं सबन्धी की उत्पत्ति होती है। कैसे ? जैसे शुक्ति में रजत की उत्पत्ति होती है और रजत में शुक्ति वृत्ति तादात्म्य के सबन्ध की उत्पत्ति होती है। शुक्ति वृत्ति तादात्म्य की रजत में अन्यथा ख्याति नहीं है। वैसे शुक्ति में प्राक् सिद्धत्व धर्म है। उसके अनिर्वचनीय सबन्धी की रजत में उत्पत्ति होती है। उसकी भी अन्यथा ख्याति नहीं है। इस रीति से अन्योन्याध्यास का भी यह उदाहरण है। और संबन्धाध्यास का यह उदाहरण है ही। सबन्धी अध्यास का भी यही उदाहरण है। अनिर्वचनीय वस्तु की प्रतीति को ज्ञानाध्यास कहते हैं और ज्ञान के अनिर्वचनीय विषय को अर्थाध्यास कहते हैं। ज्ञानाध्यास, अर्थाध्यास का भी यह उदाहरण है। रजतत्व धर्म विशिष्ट रजत का शुक्ति में अध्यास है। इससे धर्मी अध्यास का भी यह उदाहरण है। जहाँ अन्योन्याध्यास हो, वहाँ दोनों का परस्पर स्वरूप से अध्यास नहीं होता है, किन्तु आरोपित का स्वरूप से अध्यास होता है और सत्य वस्तु का धर्म अथवा संबन्ध अध्यास्त होता है। सबन्धाध्यास भी दो प्रकार का होता है। कहीं धर्म के सबन्ध का अध्यास होता है। कैसे ? जैसे उक्त उदाहरण में शुक्ति वृत्ति इदंता रूप धर्म के सबन्ध का रजत में अध्यास है। और “रक्तः पटः” इस स्थान में कुसुंभवृत्ति रक्त रूप धर्म के सबन्ध का पट में अध्यास है। और दर्पण में मुख के सबन्ध का अध्यास होता है। अन्तःकरण का आत्मा में स्वरूप से अध्यास है। और अन्तःकरण में आत्मा का स्वरूप से

अध्यास नहीं है किन्तु आत्मसम्बन्ध का अध्यास होने से आत्मा का समर्पाध्यास है। ज्ञान स्वरूप आत्मा है, अन्तःकरण नहीं है। ज्ञान का सम्बन्ध अन्तःकरण में प्रतीत होता है। इससे आत्मा के सम्बन्ध का अन्तःकरण में अध्यास है। वैसे “घट स्फुरति” “पट स्फुरति” इस रीति से स्फुरण सम्बन्ध सर्व पदार्थों में प्रतीत होता है। इस आत्म सम्बन्ध का निखिल पदार्थों में अध्यास है। आत्मा में कारणत्वादिक इन्द्रिय धर्म प्रतीत होते हैं। इससे कारणत्वादिक धर्मों का आत्मा में अध्यास होता है। इन्द्रियो का आत्मा में तादात्म्य अध्यास नहीं है। क्यों ? “अहंकारः” ऐसी प्रतीति होती है और “अहंनेत्र” ऐसी प्रतीति नहीं होती। इससे नेत्रधर्म कारणत्व का आत्मा में अध्यास है, नेत्र का अध्यास नहीं है। यद्यपि नेत्रादि निखिल प्रपञ्च अध्यास आत्मा में प्रतीत होता है। तथापि ब्रह्म चेतन में समग्र प्रपञ्च का अध्यास है। “त्व” पदार्थ में निखिल प्रपञ्च का अध्यास नहीं है। अविद्या की ऐसी अद्भुत महिमा है। एक पदार्थ की एक धर्म विशिष्टता का अध्यास होता है। अपर धर्म विशिष्टता का अध्यास नहीं होता। कैसे ? जैसे ब्राह्मणत्वादि धर्म विशिष्ट शरीर का आत्मा में तादात्म्याध्यास होता है। शरीरत्व विशिष्ट शरीर का अध्यास नहीं होता। इसी लिये विवेकी भी “ब्राह्मणोऽहं” “मनुष्योऽहं” ऐसा व्यवहार करता है। “शरीरमहं” ऐसा व्यवहार विवेकी का नहीं होता। इससे अविद्या की अद्भुत महिमा होने से इन्द्रिय के अध्यास बिना भी आत्मा में कारणत्वादिक धर्मों का अध्यास सभव है। यह धर्माध्यास का उदाहरण है।

उक्त रीति से सकल भ्रम में पूर्व उक्त दोनों लक्षण सभ्य हैं, परन्तु परोक्ष अपरोक्ष, भेद से भ्रम दो प्रकार का है। उनमें अपरोक्ष भ्रम के उदाहरण तो कथन कर दिये, अब परोक्ष भ्रम के कहते हैं। जहाँ वल्लिशून्य देश में महानसत्वरूप हेतु से वल्लि का अनुमिति ज्ञान होता है वा विप्रलम्भक के वाक्य से वल्लि का शब्द भ्रम होता है, वे दोनों परोक्ष भ्रम हैं। जहाँ परोक्ष भ्रम हो, वहाँ नैयायिकादिक अन्यथा क्क्याति आदिको से निर्वाह करते हैं। उससे विलक्षण कथन में अद्वैत-

वादी का आग्रह नहीं है । अपरोक्ष अध्यास में ही पारिभाषिक अध्यास विलक्षण मानते हैं । क्यो ? कर्तृत्वादिक अनर्थ भ्रम अपरोक्ष है । उसके स्वरूप में ज्ञान निवर्त्यता के अर्थ अध्यास का निरूपण है । इससे अपरोक्ष भ्रम को ही दृष्टातता के अर्थ अध्यासता प्रतिपादन में आग्रह है । परोक्ष भ्रम में शास्त्रांतर से विलक्षणता कथन में प्रयोजन नहीं है । अपरोक्ष भ्रम में उक्त रीति से लक्षण का समन्वय होता है ।

सिद्धांत में स्वीकृत अनिर्वचनीय ख्याति का निर्धार

सिद्धान्त में अनिर्वचनीय ख्याति है । उसकी रीति यह है —जहां रज्जु आदिको में सर्पादिक भ्रम हो, वहां प्रथम क्षण में तो सर्पादिक सस्कार सहित पुरुष के तिमिरादि दोष सहित नेत्र का रज्जु आदिक से संबध होता है । तब रज्जु का विशेषधर्म रज्जुत्व नहीं भासता और रज्जु में जो मुजरूप अवयव है वे भी नहीं भासते । तब द्वितीय क्षण में रज्जु में सामान्य धर्म इदता भासती है । वर्तमान काल और पुरोदेश के सबन्ध को इदता कहते हैं । उसीको सामान्य अश और आधार भी कहते हैं । और मुजरूप त्रिवलयाकार रज्जुत्वधर्म विशिष्ट रज्जु को विशेष अश कहते हैं । उसी को अधिष्ठान भी कहते हैं । सो अधिष्ठान का सामान्य ज्ञान भी अध्यास का हेतु है । वह सामान्य ज्ञान दोष सहित नेत्र रूप प्रमाण से उत्पन्न होता है । इससे प्रमा है । इससे नेत्र द्वारा अत-करण रज्जु को प्राप्त होकर इदमाकार परिणाम को प्राप्त होता है । तदनन्तर तृतीयक्षण में उस दोषजन्य इदमाकार वृत्ति उपहित चेतनस्थ अविद्या में क्षोभ होता है । उपादान की कार्याभिमुखता को क्षोभ कहते हैं । चतुर्थक्षण में उस अविद्या का तमोगुण का अश और सत्वगुण का अश दोनों सर्पादि विषयाकार और ज्ञानाकार परिणाम को प्राप्त होते हैं । वे सर्पादि और उनका ज्ञान अविद्या के परिणाम और चेतन के विवर्त हैं । इससे एक सर्पादिक और ज्ञान रूप, धर्म में दो धर्मी रहते हैं । कैसे ? जैसे एक ही पुरुष रूप धर्मी में स्वपिता की अपेक्षा से पुत्रत्व और पितामह की अपेक्षा से पौत्रत्व ये दो धर्म रहते हैं । वैसे यहां सर्प

से आदिक आकाशादिक सकल प्रपञ्च मे विकारी अविद्या की अपेक्षा से परिणामत्व और रज्जु आदि उपहित वा माया उपहित चेतन रूप अधिष्ठान की अपेक्षा से विवर्तत्व ये दो धर्म रहते हैं। उपादान के समान सत्ता वाले और अन्यथा स्वरूप को परिणाम कहते हैं। कैसे ? जैसे अपने उपादान दुग्ध के समान सत्ता वाला अर्थात् व्यावहारिक सत्ता वाला और मिष्ठत्व दुग्धता से आम्ल होने से अन्यथा अर्थात् और स्वरूप दधि है। इससे दुग्ध का परिणाम है। वैसे उक्त प्रपञ्च भी अविद्या के समान प्रातिभासिक वा व्यावहारिक सत्ता वाला और अरूप अविद्या से रूपवाला होने से अन्यथा अर्थात् और स्वरूप है। इससे अविद्या का परिणाम है। अधिष्ठान से विषम सत्ता वाले अन्यथा स्वरूप को विवर्त कहते हैं। कैसे ? जैसे व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्ता वाला रज्जु उपहित और माया उपहित चेतन है। उससे विषम अर्थात् विलक्षण जो प्रातिभासिक और व्यावहारिक सत्तावाला और ससारदशा मे अबाधित उभय चेतन से बाधित होने से अन्यथा अर्थात् और स्वरूप होने से सर्पादिक प्रपञ्च चेतन का विवर्त है।

इस रीति से सर्प, दंड, माला, जलधारा और पृथ्वी की द्वाार इत्यादिक दशपदार्थों मे से जिस-जिस सस्कार सहित पुरुष के दोष सहित नेत्र का रज्जु से संबन्ध होकर जिसके इदमाकार वृत्ति हो, उसकी वृत्ति उपहित चेतन मे स्थित अविद्या का सो सो पदार्थ और उस उस का ज्ञान रूप परिणाम साथ होता है। और जहा एक रज्जु में सर्पादिक में से एक ही पदार्थ के सस्कार सहित दश पुरुषों के सदोष नेत्र का रज्जु से सबन्ध होकर जिसके इदमाकार वृत्ति हो, उसकी वृत्ति उपहित चेतन मे स्थित अविद्या का वह वह पदार्थ और उस उसका ज्ञान रूप परिणाम साथ ही होता है। और जहा एक रज्जु मे दश पुरुषों के सदोष नेत्र का रज्जु से सबन्ध होकर सर्प, दंड, माला आदिक एक एक का उनको भ्रम हो, वहा जिसकी वृत्ति उपहित में जो विषय उत्पन्न हुआ है सो उसी को प्रतीत होता है, अन्य को नहीं। इस रीति से उक्त जो भ्रम ज्ञान सो इन्द्रियजन्य नहीं है किन्तु अविद्या की वृत्ति रूप है। परन्तु जिस वृत्ति उपहित चेतन मे

स्थित अविद्या का परिणाम भ्रम है, सो इदमाकार वृत्ति नेत्र से रज्जु आदिक विषय के सबन्ध से होती है। इससे भ्रम ज्ञान मे इन्द्रियजन्यता की प्रतीति होने से नैयायिको को इन्द्रियजन्यता की भ्राति होती है और कोई वेदाती भी ऐसे अगीकार करता है। परन्तु उसकी उक्ति, युक्ति और अनुभव से विरुद्ध है। इससे समीचीन नहीं है। इस रीति से सिद्धान्त मे अगीकारणीय अनिर्वचनीय ख्याति की रीति सक्षेप से कथन की है।

इति श्री अप्रमा वृत्तिभेद अनिर्वचनीय ख्याति निरूपण अश १० समाप्त ।

अथ अप्रमा वृत्तिभेद अन्य पच ख्याति निरूपण अश ११

सिद्धान्त से भिन्न अन्य पच ख्याति के नाम सहित सत्ख्यातिवाद

के कथन पूर्वक उसके निराकरण की योग्यता

अन्य पच ख्याति भी समझाने की कृपा करिये ? शुक्ति आदि मे रजतादि भ्रम होता है, वहा सिद्धान्त पक्ष से अन्य ये पाच मत और है —सत्ख्याति, असत्-ख्याति, आत्मख्याति, अन्यथाख्याति और अख्याति । ये भ्रम के नाम कहे गये है। सर्व के मत मे अन्यतम भ्रम का नाम प्रसिद्ध है। उससे भिन्न हो उसको अन्यतम कहते है। उनमे सत्ख्यातिवादी का यह सिद्धान्त है —शुक्ति के अवयवो के साथ रजत के अवयव सदा रहते है। जैसे शुक्ति के अवयव सत्य है, वैसे रजत के अवयव भी सत्य है, मिथ्या नहीं है। जैसे दोष सहित नेत्र सबन्ध से सिद्धान्त मे अविद्या का परिणाम अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न होता है, वैसे दोष सहित नेत्र सबन्ध से रजतावयवो से सत्यरजत उत्पन्न होता है। अधिष्ठानज्ञान से जैसे अनिर्वचनीय रजत की निवृत्ति सिद्धान्त मे होती है, वैसे शुक्ति ज्ञान से सत्यरजत का अपने अवयवो मे ध्वस होता है। यह सत्य ख्यातिवादी का मत है। सो सत् ख्यातिवादी का मत निराकरणीय है। क्यों ? शुक्ति रजत दृष्टात से प्रपच के मिथ्यात्व की अनुमिति होती है। सत्ख्यातिवाद मे शुक्ति मे रजत सत्य है। उसके दृष्टात से प्रपंच मे मिथ्यात्व की सिद्धि नहीं होती। इससे यह पक्ष निराकरणीय है।

सत्ख्यातिवाद का खडन

इस पक्ष में यह दोष है —शुक्ति ज्ञान से अनन्तर तीन काल में भी रजत नहीं है। इस रीति से शुक्ति में त्रैकालिक रजताभाव प्रतीत होता है। सिद्धान्त में तो अनिर्वचनीय रजत मध्यकाल में होता है। और व्यावहारिक रजताभाव त्रैकालिक है। सत्ख्यातिवादी के मत में व्यावहारिक रजत होती है, उस काल में व्यावहारिक रजताभाव संभव नहीं है। इससे त्रैकालिक रजताभाव की प्रतीति से व्यावहारिक रजत का कथन विरुद्ध है। और अनिर्वचनीय रजत की उत्पत्ति में तो प्रसिद्ध रजत की सामग्री नहीं चाहिये। दोष सहित अविद्या से उसकी उत्पत्ति संभव है। और व्यावहारिक रजत तो रजत की प्रसिद्ध सामग्री बिना संभव नहीं है। शुक्ति देश में रजत की प्रसिद्ध सामग्री नहीं है। इससे सत्यरजत की उत्पत्ति शुक्ति देश में संभव नहीं है। और यदि ऐसे कहें शुक्ति देश में रजत के अवयव हैं, सोई सत्यरजत की सामग्री है। उसको यह पूछते हैं —रजतावयवों का उद्भूत रूप है वा अनुद्भूत रूप है? उद्भूत कहें तो रजतावयवों का भी रजत की उत्पत्ति से प्रथम प्रत्यक्ष होना चाहिये। और अनुद्भूत कहें तो अनुद्भूतरूप वाले अवयवों से रजत भी अनुद्भूत रूप वाला होगा। इससे रजत का प्रत्यक्ष नहीं होगा। और जहाँ एक रज्जु में दशपुरुषों को भिन्न-भिन्न पदार्थों का भ्रम हो। किसी को दंड का, किसी को माला का, किसी को सर्प का तथा जलधारा का इत्यादिक पदार्थों के अवयव स्वल्प रज्जु देश में संभव नहीं है। क्यों? मूर्तद्रव्य स्थान का निरोध करते हैं। और सिद्धान्त में तो अनिर्वचनीय दंडादिक है। वे व्यावहारिक देश का निरोध नहीं करते। और उन दंडादिकों में स्थान निरोधादिक फल नहीं मानें तो दंडादिकों को सत् कहना विरुद्ध है और निष्फल है। दंडादिकों की प्रतीतिमात्र होती है, अन्य कार्य उनसे नहीं होता। ऐसा कहें तो अनिर्वचनीयवाद सिद्ध होता है। भ्रमस्थल में सत्पदार्थ की उत्पत्ति मानें तो अगर सहित ऊपर भूमि में जल भ्रम हो, वहाँ जल से अगर शात होना चाहिये। और तूल के ऊपर धरे गुंजा पुंज में अग्निभ्रम हो, वहाँ तूल का दाह होना चाहिये। इससे अवयव तो स्थान निरोधा-

दिक् के हेतु नहीं है। और अवयवी से कोई कार्य होता नहीं है। ऐसे पदार्थ को सत् कहना सुनकर बुद्धिमानों को हास्य ही होता है। इससे सर्वथा निर्युक्तिक होने से यह पक्ष असंभावित है।

असत्ख्याति का प्रदर्शन पूर्वक खंडन

द्विविध असत्ख्यातिवाद के कथन पूर्वक असत्ख्यातिवादी से प्रश्न। असत् ख्याति दो प्रकार की मानते हैं। एक तो शुक्ति अधिष्ठान में असत् रजत की प्रतीति रूप है। और दूसरी असत् रजतत्व समवाय की प्रतीति रूप है। दोनों असंगत हैं। क्यों ? जो असत् माने उसको यह पूछते हैं — असत् ख्याति, इस वाक्य में नि स्वरूप असत् शब्द का अर्थ है ? अथवा असत् शब्द का अर्थ अबाध्य विलक्षण है ? यदि वह कहें—असत् शब्द का अर्थ नि स्वरूप है। तब तो “मुखे मे जिह्वा नास्ति” इस वाक्य के समान असत् ख्यातिवाद का अंगीकार निर्लज्जता है। क्यों ? सत्ता स्फूर्ति रहित को नि स्वरूप कहते हैं। इससे “सत्ता स्फूर्तिशून्य भी प्रतीत होता है।” यह असत्ख्यातिवादी कहता है, वैसे ही सिद्ध होता है। सत्ता स्फूर्तिशून्य की प्रतीति कहना विरुद्ध है। इससे अबाध्य विलक्षण असत् शब्द का अर्थ कहें तो अबाध्य विलक्षण बाध्य होता है। बाध्य के योग्य को बाध्य कहते हैं। इस रीति से बाध्य के योग्य की प्रतीति को असत्ख्याति कहते हैं। यह सिद्ध हुआ। सोई सिद्धान्ती का मत है। क्यों ? अनिर्वचनीय ख्याति मिद्धान्त में है और बाध्य योग्य ही अनिर्वचनीय होती है। इस रीति से सिद्धान्त से विलक्षण असत् ख्यातिवाद है। यह कहना संभव नहीं है।

आत्मख्यातिवाद का अनुवाद पूर्वक खंडन

आत्मख्यातिवाद भी असंगत है। क्यों ? विज्ञानवादी के मत में आत्मख्याति है। क्षणिक विज्ञान रूप बुद्धि को विज्ञानवादी आत्मा कहते हैं। उनके मत में बाह्य रजत नहीं है किन्तु आंतर विज्ञानरूप आत्मा का धर्म रजत सत्य है। उसकी दोष के बल से बाह्य देश में प्रतीति भ्रम है। इससे रजत ज्ञान में रजतगोचरत्व अशंभव नहीं है किन्तु रजत का बाह्य देशस्थत्व प्रतीत अशंभव में भ्रम है। यदि रजत की

बाह्य देश मे उत्पत्ति माने तो बाह्य देश मे सत्यरजत तो सभव नही है । अनिर्वचनीय ही मानना होगा । सो अनिर्वचनीय वस्तु लोक मे अप्रसिद्ध है । इससे अप्रसिद्ध कल्पना दोष होगा । इससे आतर रजत उत्पन्न होता है । ऐसे मानने से कोई दोष नही है । यह विज्ञानवादी का अभिप्राय है । यह मत भी समीचीन नही है । रजत आतर है, ऐसा अनुभव किसी को भी नही है । भ्रमस्थल मे वा यथार्थस्थल मे रजतादिको की आतरता किसी भी प्रमाण से सिद्ध नही होती है । सुखादिक आतर है और रजतादिक बाह्य है । यह अनुभव सर्व को होता है । रजत को आतर मानने से अनुभव से विरोध होगा । और आतरता के साधक प्रमाण, युक्ति भी नही है । इससे रजतादिक पदार्थ स्वप्न बिना जागरण मे आतर अप्रसिद्ध है । बाह्य स्वभाव को भ्रमस्थल मे आतर कल्पना अप्रसिद्ध कल्पना है । और आतर हो तो “मयि रजत” । “अह रजत” ऐसी प्रतीति होनी चाहिये । “इद रजत” इस रीति से रजत की बाह्य प्रतीति नही होनी चाहिये । इससे आतर रजत का असभव है । उसकी बाह्य देश मे प्रतीति नही बनती । किन्तु बाह्य देश मे अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न होता है । यह सिद्धान्त की रीति ही समीचीन है । और अनिर्वचनीय वस्तु की अप्रसिद्ध कल्पना दोष कहा है, सो भी अज्ञान से कहा है । क्यों ? अद्वैतवाद का मुख्य सिद्धान्त यह है ‘—चेतन सत्य है । उससे भिन्न सब मिथ्या है । अनिर्वचनीय को मिथ्या कहते है । इससे चेतन से भिन्न पदार्थ को सत्य कथन मे ही अप्रसिद्ध कल्पना है । चेतन से भिन्न पदार्थो मे अनिर्वचनीयता तो अतिप्रसिद्ध है । युक्ति से विचार करे तब किसी भी अनात्म पदार्थ का स्वरूप सिद्ध नही होता और प्रतीति होती है । इससे सकल अनात्म पदार्थ अनिर्वचनीय है । सिद्धान्त मे अनिर्वचनीय पदार्थ कोई भी सत्य नही है । गधर्वनगर के समान सर्व प्रपच दृष्ट नष्ट स्वभाव है ।

अनिर्वचनीय ख्याति की रीति पूर्वक अद्वैतवादी को अनिर्वचनीय
पदार्थ की प्रसिद्धि

स्वप्न से जाग्रत पदार्थ मे किंचिद्विलक्षणता नही है । और शुक्ति

रजत प्रातिभासिक है काताकरादिको मे रजत व्यावहारिक है। इस रीति से अनात्म पदार्थों मे मिथ्यात्व, सत्यत्व विलक्षणता परस्पर कही है। सो स्थूल बुद्धि वाले के अद्वैत बोध मे प्रवेश के लिये अरु धृती न्याय से कही है। स्थूल बुद्धि पुरुष को प्रथम ही मुख्य सिद्धान्त की रीति कहने से अद्भुत अर्थ को सुनकर अनात्म सत्यत्व भावना वाला पुरुष शास्त्र से विमुख होकर पुरुषार्थ से भ्रष्ट हो जायगा। इसीलिये अनात्म पदार्थों की व्यावहारिक, प्रातिभासिक भेद से द्विविध सत्ता कही है। और चेतन की पारमार्थिक सत्ता कही है। चेतन से प्रपञ्च की न्यून सत्ता बुद्धि मे आरुढ़ होने पर सकल अनात्म पदार्थों को स्रष्टादि दृष्टात से प्रातिभासिक जानकर निषेध वाक्यों से सर्व अनात्म को सत्ता स्मृति शून्य जान ले, इसीलिये सत्ता भेद कहा है। और अनात्म पदार्थों का परस्पर सत्ता भेद मे अद्वैत शास्त्र का तात्पर्य नहीं है। इससे अद्वैतवादी को अनिर्वचनीय पदार्थ अप्रसिद्ध है। यह कथन निरुद्ध है। इस रीति से आत्मख्यातिवादी का मत असंगत है।

अन्यथा ख्यातिवाद का कथन पूर्वक खंडन

नैयायिक अन्यथाख्याति मानते है। उसकी यह रीति है —दोष सहित नेत्र का संयोग रज्जु से जब हो, तब रज्जुत्व धर्म से नेत्र का संयुक्त समवाय संबन्ध तो है। परन्तु दोष के बल से रज्जुत्व नहीं भासता किन्तु रज्जु मे सर्पत्व भासता है। सो सर्पत्व का ज्ञान नेत्रजन्य है। उसमे पूर्व दृष्ट सर्प का उद्बुद्ध सस्कार भी सहकारी है। इस मत में धर्मी जो सर्प, उसका अध्यास नहीं है। किन्तु सर्पत्व रूप धर्ममात्र का अध्यास है। यह नवीन नैयायिकों का मत है। सो समीचीन नहीं है। क्यों ? नेत्र से अतराय सहित सर्प का रज्जु मे ज्ञान संभव नहीं है। यदि रज्जु के समीप सर्प हो तो दोनों से नेत्र का संयोग होकर सर्पवृत्ति सर्पत्व की रज्जु में नेत्रजन्य भ्रम प्रतीति संभव है। और जहा रज्जु के समीप सर्प नहीं है, वहा रज्जु मे सर्पत्व भ्रम नेत्रजन्य संभव नहीं है। यहां सर्प व्यक्ति से नेत्र संयोग के अभाव से सर्पत्व से नेत्र संयुक्त समवाय का अभाव है। इससे सर्पत्व विशिष्ट रज्जु का ज्ञान संभव नहीं है।

इस रीति से अन्यथाख्याति असंगत है ।

अख्यातिवाद का अनुवाद पूर्वक खंडन

साख्य प्रभाकर मत में अख्याति मानते हैं । उसकी रीति यह है — जहाँ शुक्ति तथा रज्जु में दोष सहित नेत्र का सबन्ध होता है, वहाँ शुक्ति का तथा रज्जु का विशेषरूप नहीं भासता किन्तु सामान्यरूप इदता भासता है । और शुक्ति से नेत्र के सबन्धजन्य ज्ञान होने पर रजत के सस्कार उद्बुद्ध होकर शुक्ति के सामान्य ज्ञान के उत्तरक्षण में रजत की स्मृति होती है । वैसे रज्जु के सामान्य ज्ञान के उत्तरक्षण में सर्प की स्मृति होती है । यद्यपि सकल स्मृति ज्ञान में पदार्थ की सत्ता भी भासती है । तथापि दोष सहित नेत्र के सबन्ध से सस्कार उद्बुद्ध होता है, वहाँ दोष के माहात्म्य से तत्ता अश का प्रमोष होता है । इससे प्रमुष्ट तत्ताक स्मृति होती है । प्रमुष्ट अर्थात् लुप्त हो गई है तत्ता जिसकी सो प्रमुष्ट तत्ताक शब्द का अर्थ है । इस रीति से “इद रजत” “अय सर्प” इत्यादिक स्थल में दो ज्ञान है । वहाँ शुक्ति का और रज्जु का सामान्य इद रूप का प्रत्यक्ष ज्ञान यथार्थ है । और रजत का तथा सर्प का स्मृति ज्ञान भी यथार्थ है । इस रीति से भ्रम ज्ञान अप्रसिद्ध है । यद्यपि जिस पदार्थ में इष्ट साधनता का ज्ञान हो उसमें प्रवृत्ति होती है और जिसमें अनिष्ट साधनता का ज्ञान हो उससे निवृत्ति होती है । इस मत में शुक्ति में इष्ट साधनता ज्ञान और रज्जु में अनिष्ट साधनता कहें तो भ्रम का अंगीकार होता है । इससे इष्ट साधनता ज्ञान के और अनिष्ट साधनता ज्ञान के अभाव से शुक्ति में रजतार्थी की प्रवृत्ति और रज्जु में निवृत्ति नहीं होनी चाहिये और होती है, इससे भ्रम ज्ञान आवश्यक है । तथापि जिस पदार्थ में पुरुष की प्रवृत्ति हो, उस पदार्थ का सामान्य रूप से प्रत्यक्ष ज्ञान और इष्ट पदार्थ की स्मृति तथा स्मृति के विषय से पुरोवर्ति पदार्थ का भेद ज्ञानाभाव, वैसे स्मृति ज्ञान का पुरोवर्ति के ज्ञान से भेद ज्ञानाभाव । इतनी सामग्री प्रवृत्ति की है । रज्जु में सर्पज्ञान से जो निवृत्ति होती है, सो भी विमुख प्रवृत्ति ही है । इससे भ्रम ज्ञान बिना प्रवृत्ति संभव है । यह अख्यातिवादी का अभिप्राय है ।

ज्ञान द्वय का विवेकाभाव और उभय विषय का विवेकाभाव अख्याति पद का पारिभाषिक अर्थ है। यह अख्यातिवादी का मत भी समीचीन नहीं है।

क्यों ? शुक्ति में रजत भ्रम से प्रवृत्त हुये पुरुष को रजत का लाभ नहीं हो, तब पुरुष यह कहता है —“रजतशून्य देश में रजत ज्ञान से मेरी निष्फल ही प्रवृत्ति हुई है।” इस रीति से भ्रम ज्ञान अनुभव सिद्ध है। उसका लोप संभव नहीं है। और मरुभूमि में जल का बाध होता है। तब यह कहता है —“मरुभूमि में मिथ्या जल की प्रतीति मेरे को हुई।” इस बाध से भी मिथ्या जल और उसकी प्रतीति होती है। अख्यातिवादी की रीति से तो “रजत की स्मृति और शुक्ति ज्ञान के भेद के अग्रहण से मेरी शुक्ति में प्रवृत्ति हुई है।” ऐसा बाध होना चाहिये। और “मरुभूमि के प्रत्यक्ष से और जल की स्मृति से मेरी प्रवृत्ति हुई है।” ऐसा बाध होना चाहिये। और विषय तथा भ्रमज्ञान दोनों को त्याग कर अनेक प्रकार की विरुद्ध कल्पना अख्यातिवाद में है। तथाहि नेत्र संयोग होने पर दोष के माहात्म्य से शुक्ति का विशेषरूप से ज्ञान नहीं होता। यह कल्पना, वैसे तत्ताश के प्रमोष से स्मृति कल्पना और विषयो का भेद है और भासता नहीं है। वैसे ज्ञानों का भेद है और कभी भी भासता नहीं है। इत्यादिक सर्व कल्पना विरुद्ध है। और रजत की प्रतीति काल में अभिमुख देश में रजत प्रतीत होता है। इससे अख्यातिवाद भी अनुभव विरुद्ध है। इस रीति से यह पञ्च ख्यातियों का संक्षिप्त निरूपण किया गया है।

तर्क भ्रम के निर्णय पूर्वक ख्याति निरूपण और खडन के

उपसंहार सहित चतुर्दश ज्ञानों का कथन

यद्यपि अनिवर्चनीय ख्याति का मडन और अन्य ख्यातियों का प्रतिपादन और खडन अन्य ग्रंथों में विस्तार से लिखा है तथापि कठिन प्रसंग होने से स्वल्पमतिमान् आस्तिक अधिकारी को अनुपयोगी जान कर यहां संक्षेप से रीति मात्र बताई गई है। इस प्रकार सशय और २७

निश्चय रूप भ्रम कहा गया है। वैसे तीसरा तर्क भी भ्रम ही है। क्यों ? व्याप्य के आरोप से व्यापक के आरोप को तर्क कहते हैं। कैसे ? जैसे “यदि वृत्तिर्न स्यात्तादा धूमोऽपिनस्यात्” ऐसा ज्ञान धूम वृत्ति सहित देश में होता है, सो तर्क है। वहाँ वृत्ति का अभाव व्याप्य है। धूम का अभाव व्यापक है। वृत्ति के अभाव के आरोप से धूमाभाव का आरोप होता है। वृत्ति धूम के होने पर भी वृत्ति अभाव का और धूमाभाव का ज्ञान है, इससे भ्रम है। बाध होने पर भी भ्रम हो, उसको आरोप कहते हैं। इस रीति से तीसरा तर्क भी भ्रम है।

यद्यपि तर्क ज्ञान भी भ्रम निश्चय के अतर्भूत है, तथापि यहाँ धूम वृत्ति का सद्भाव है। इससे उनके अभाव का बाध है। उसके होने पर भी पुरुष की इच्छा से वृत्ति के अभाव का और धूमाभाव का भ्रम ज्ञान होता है। इसलिये आरोपरूप विलक्षणता होने से पृथक् कहा है। इस प्रकार प्रमा अप्रमा भेद से वृत्ति ज्ञान त्रयोदश है। यद्यपि वृत्ति ज्ञान के प्रसिद्ध भेद त्रयोदश ही हैं और आवातर भेद अनन्त हैं। तथापि स्वप्न के प्रातिभासिक, रज्जु आदि अवच्छिन्न चेतन में अध्यस्त सर्पादिकों का ज्ञान मिलकर चतुर्दश ज्ञान है। इस रीति से चतुर्दश वृत्ति ज्ञान का स्वरूप और कारण तथा लक्षण पूर्वक संक्षेप से निरूपण किया है।

इति श्री अप्रमा वृत्ति भेद ग्रन्थ पंच ख्याति निरूपण अश ११ समाप्त ।

अथ जीवेश्वर स्वरूप निरूपण अश १२

अज्ञान सबन्धी विचार और वृत्ति के प्रयोजन का वर्णन करिये ? अज्ञान की निवृत्ति वृत्ति का मुख्य प्रयोजन है। घटादिक अनात्माकार वृत्ति से घटादिक अवच्छिन्न चेतनस्थ तूला अज्ञान की निवृत्ति होती है, अखण्ड ब्रह्माकार वृत्ति से निरवच्छिन्न चेतनस्थ मूला अज्ञान की निवृत्ति होती है।

अज्ञान का आश्रय और विषय

भामतीकार वाचस्पति के मत में वृत्ति से नाश्व्य अज्ञान का आश्रय जीव है और विषय ब्रह्म है। प्रकाशात्म श्रीचरण विवरणकार आदिकों

के मत में अज्ञान का आश्रय और विषय शुद्ध चेतन है। जैसे ज्ञानकृत घटादिको का प्रकाश ज्ञान की विषयता है, वैसे अज्ञानकृत स्वरूप का आच्छादन ही अज्ञान की विषयता है। जीवभाव, ईशभाव अज्ञानाधीन है। इससे अज्ञानकृत जीव अज्ञान का आश्रय सभव नहीं है। इस अर्थ के ज्ञान में उपयोगी जीव, ईश्वर का स्वरूप निरूपण करेंगे। जीव ईश्वर के निरूपण में उपयोगी अज्ञान का निरूपण प्रथम करते हैं।

अज्ञान का निरूपण

अज्ञान, अविद्या, प्रकृति, माया, शक्ति ये नाम एक पदार्थ के हैं। माया अविद्या का भेदवाद एक देशी का है। नैयायिकादिक ज्ञानाभाव को ही अज्ञान कहते हैं। सिद्धांत मत में आवरण विक्षेप शक्तिवाला अनादि भाव रूप अज्ञान पदार्थ है। विद्या से नाश होने से अविद्या कहते हैं। प्रपञ्च का उपादान होने से प्रकृति कहते हैं। दुर्घट को भी संपादन करता है, इससे माया कहते हैं। स्वतंत्रता के अभाव से शक्ति कहते हैं।

अज्ञान की अनादि भावरूपता में शका

अज्ञान को अनादि भावरूपता कथन सभव नहीं है। क्यों ? ये अद्वैत ग्रंथों का लेख है।—चेतन से भिन्न वा अभिन्न अज्ञान है, ये दोनों पक्ष सभव नहीं हैं। क्यों ? ब्रह्म से भिन्न सर्व मिथ्यात्व प्रतिपादक “नेह नानास्तिकिचन” इत्यादिक श्रुति वचन से चेतन से भिन्न का निषेध है। और जड चेतन का अभेद भी सभव नहीं है। तथा भिन्नत्व अभिन्नत्व का परस्पर विरोध होने से चेतन से भिन्नाभिन्न अज्ञान है, यह कथन भी सभव नहीं है। वैसे अद्वैत प्रतिपादक श्रुति विरोध से अज्ञान को सत्स्वरूपता सभव नहीं है। परस्पर विरोधी धर्म एक में सभव नहीं है। इससे सत् असत् उभय रूप कहना सभव नहीं है। वैसे अज्ञान को सावयव मानें तो न्याय मत में तो द्रव्य आरम्भक उपादान को अवयव कहते हैं।

सांख्यदिक मत में द्रव्यरूप परिणाम वाले उपादान को अवयव

कहते हैं। उपादान को ही अवयव कहें तो शब्द का उपादान आकाश भी शब्द का अवयव होगा। वैसे अपने गुण, क्रिया के उपादान कारण घटादिक भी रूपादि गुणों के और चलन रूप क्रिया के अवयव होंगे। इससे द्रव्य के उपादान कारण को अवयव कहते हैं, अन्य के उपादान को अवयव नहीं कहते हैं। अवयवजन्य को सावयव कहते हैं। यदि अविद्याजन्य द्रव्य हो तो सावयवता संभव है, अविद्या में द्रव्यत्व संभव नहीं है। क्यों? नित्य अनित्य भेद से द्रव्य दो प्रकार का होता है। यदि अविद्या को नित्य द्रव्य रूप मानें तो सावयवत्व कथन असंगत है। वैसे ज्ञान से अविद्या का नाश नहीं होना चाहिये। अनित्य द्रव्य रूप मानें तो उसके अवयवी आत्मा से भिन्न होने से अनित्य ही होंगे। और अवयव के अवयव भी अनित्य होने से अनवस्था होगी। और अत्य अवयव को परमाणु के और प्रधान के समान नित्य मानें तो अद्वैत प्रतिपादक श्रुति वचन का विरोध होगा। न्याय मत में नित्य परमाणु का और सांख्य मत में नित्य प्रधान का अंगीकार श्रुति विरुद्ध है। इस रीति से द्रव्यत्व के अभाव से अज्ञान में सावयवत्व संभव नहीं है। वैसे उपादानता के असंभव से निरवयव अज्ञान है, यह कथन भी संभव नहीं है, सावयव ही उपादान कारण होता है। और न्याय मत में शब्द का उपादान कारण आकाश निरवयव माना है, सो भी “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः” इस श्रुति से विरुद्ध है। वैसे द्व्युक्त का उपादान कारण परमाणु निरवयव माना है, सो भी निरवयव परमाणु के संयोग असंभवादि दोष से सूत्रकार ने शारीरक शास्त्र के द्वितीयाध्यायस्थ द्वितीयपाद में निषेध करा है। इससे प्रपंच के उपादान अज्ञान को निरवयवता संभव नहीं है। और अज्ञान को प्रपंच की उपादानता “मायानु प्रकृतिं विद्यात्” इस श्रुति में प्रसिद्ध है। माया और अज्ञान का भेद नहीं है।

इस रीति से अज्ञान में सावयवता अथवा निरवयवता संभव नहीं है। वैसे परस्पर विरुद्ध उभयरूपता भी संभव नहीं है। इस रीति से किसी भी धर्म से अज्ञान का निरूपण अशक्य होने से उसको अनिर्वच-

नीय कहते हैं । इस प्रकार का लेख बहुत ग्रंथो में है । इसलिये अनिर्वचनीय अज्ञान को अनादिभावरूपता कथन संभव नहीं है । भावरूपता कहने से सत् रूपता सिद्ध होती है और सत् रूपता का निषेध किया है । उक्त शका का समाधान यह है —जैसे सत् विलक्षण अज्ञान है, वैसे असत् विलक्षण भी है । इससे अबाध्यत्व रूप सत्त्व तो अज्ञान में नहीं है, परन्तु तुच्छरूप असत् से विलक्षणता रूप सत्त्व का अज्ञान में अंगीकार है । इसीलिये सत् असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय अज्ञान है । सर्वथा वचन के अगोचर को अनिर्वचनीय नहीं कहते हैं, किन्तु पारमार्थिक सत्स्वरूप ब्रह्म से विलक्षण और सर्वथा सत्ता स्फूर्तिशून्य शशशृगादिक असत् से विलक्षण ही अनिर्वचनीय शब्द का पारिभाषिक अर्थ है । इससे अनादिभावरूपता कथन संभव है और नैयायिकादिकों के मत में जैसे निषेध मुख प्रतीति का विषय ज्ञानाभावरूप अज्ञान है, वैसा अद्वैत ग्रंथों में अज्ञान शब्द का अर्थ नहीं है, किन्तु ज्ञान बाध्य रज्जु सर्पादिक जैसे विधि-मुख प्रतीति के विषय है, वैसे ज्ञान से निवर्तनीय विधि मुख प्रतीति का गोचर अज्ञान है । अज्ञान शब्द में अकार का विरोधी अर्थ है । इससे अज्ञान में भावरूपता कथन संभव है । और प्राचीन आचार्य विवरण कारादिकों ने अत्यन्त उद्घोष से प्रकाश विरोधी अधिकार को भावरूपता प्रतिपादन करके ज्ञान विरोधी अज्ञान को भावरूपता ही प्रतिपादन करी है । इससे अज्ञान को भावरूपता श्रवण करके जो उत्कर्ण होते हैं वे अल्पश्रुत हैं । इस रीति से भाव रूप अज्ञान है, उत्पत्ति रहित होने से अनादि है और घट के समान अवयव समवेत रूप सावयव तो नहीं है, तथापि अधिकार के समान साश है ।

जीव और ईश्वर सबन्धी विचार

जीव और ईश्वर रूप सबन्धी विचार भी समझाने की कृपा करिये ? माया, अविद्या पूर्वक जीव, ईश्वर के रूप में चार पक्ष हैं — शुद्ध चेतन के आश्रित मूल प्रकृति में चेतन का प्रतिबिम्ब ईश्वर है । आवरण शक्ति विशिष्ट मूल प्रकृति के अंशों को अविद्या कहते हैं । अविद्यारूप अनन्त अंशों में चेतन के अनन्त प्रतिबिम्बों को जीव

कहते हैं। और तत्त्व विवेक ग्रंथ में नृसिंहाचार्य ने इस रीति से जीव, ईश्वर का निरूपण किया है। जगत् के मूलभूत प्रकृति के दो कल्पित रूप हैं। इसीलिये मूल प्रकृति के प्रसंग में “माया चा विद्या च स्वयमेव भवति” यह श्रुति है। स्वयमेव अर्थात् जगत् का मूल प्रकृति आप ही माया रूप और अविद्यारूप होती है। शुद्ध सत्त्व प्रधान माया है। मलिन सत्त्व वाली अविद्या है। रजोगुण तमोगुण से अभिभूत सत्त्व को मलिन सत्त्व कहते हैं। जिससे रजोगुण तमोगुण अभिभूत हो उसको शुद्ध सत्त्व कहते हैं। तिरस्कृत को अभिभूत कहते हैं। उक्त रूप माया में प्रतिबिम्ब ईश्वर है और अविद्या में प्रतिबिम्ब जीव है। ईश्वर की उपाधि माया का सत्त्व शुद्ध होने से ईश्वर सर्वज्ञ है। जीव की उपाधि अविद्या का सत्त्व मलिन है, इससे जीव अल्पज्ञ है। कोई ग्रंथकार इस रीति से कहते हैं — उक्त श्रुति में दो रूपवाली प्रकृति कही है, उसमें यह हेतु है — विक्षेप शक्ति की प्रधानता से माया कहते हैं। आवरण शक्ति की प्रधानता से अविद्या कहते हैं। ईश्वर की उपाधि माया में आवरण शक्ति नहीं है। इससे माया में प्रतिबिम्ब ईश्वर को अज्ञता नहीं है और आवरण शक्तिमती अविद्या में प्रतिबिम्ब जीव को अज्ञता है।

और संक्षेप शारीरक में सर्वज्ञात्म मुनि ने यह कहा है — जीव की उपाधि अन्तःकरण कार्य है और ईश्वर की उपाधि माया कारण है। इस प्रकार से श्रुति कहती है। इससे माया में प्रतिबिम्ब ईश्वर है। अन्तःकरण में प्रतिबिम्ब जीव है। इस प्रसंग में प्रतिबिम्ब को जीव कहें अथवा ईश्वर कहें, वहाँ केवल प्रतिबिम्ब को जीवता अथवा ईश्वरता इष्ट नहीं है, किन्तु प्रतिबिम्बत्व विशिष्ट चेतन को जीवता और ईश्वरता जाननी चाहिये। क्यों ? केवल प्रतिबिम्ब को जीवता, ईश्वरता हो तो जीववाचक पद और ईश्वरवाचक पद में भागत्याग लक्षणा का असंभव होगा। और परमार्थ तो यह है — पूर्व उक्त चार ही पक्षों में बिम्ब प्रतिबिम्ब का अभेदवाद है। इससे इस वाद में प्रतिबिम्ब मिथ्या नहीं है किन्तु ग्रीवास्थ मुख में ही प्रतिबिम्बत्व प्रतीति होती है। सो भ्रमरूप प्रतीति होती है। इससे प्रतिबिम्बत्व

धर्म तो मिथ्या है और स्वरूप से प्रतिबिम्ब मिथ्या नहीं है। यह अर्थ आगे स्पष्ट होगा।

उक्त चार पक्षों में मुक्त जीवों का शुद्ध ब्रह्म से अभेद

उक्त चार पक्षों में जीव, ईश्वर दोनों को प्रतिबिम्ब मानते हैं। इससे मुक्त जीवों का प्राप्य शुद्ध ब्रह्म है, ईश्वर नहीं है। क्यों ? एक उपाधि का विनाश हो तब उस उपाधि के प्रतिबिम्ब का अपर प्रतिबिम्ब से अभेद नहीं होता किन्तु अपने बिम्ब से अभेद होता है। ईश्वर भी प्रतिबिम्ब है। इससे जीव रूप प्रतिबिम्ब की उपाधि का नाश होने पर प्रतिबिम्ब रूप ईश्वर से अभेद संभव नहीं है किन्तु बिम्बभूत शुद्ध ब्रह्म से ही अभेद होता है।

उक्त चार पक्षों में षट् अनादि पदार्थ कहकर त्रिविध चेतन का अंगीकार

इस रीति से उक्त पक्षों में जीव, ईश्वर, शुद्ध ब्रह्म भेद से त्रिविध चेतन का अंगीकार है। इसीलिये वार्तिक में सुरेश्वराचार्य ने षट् पदार्थ अनादि कहे हैं—१-शुद्ध चेतन, २-ईश्वर चेतन, ३-जीव चेतन, ४-अविद्या, ५-अविद्या और चेतन का परस्पर संबन्ध, और ६-इन पाँचों का परस्पर भेद, ये षट् पदार्थ उत्पत्ति शून्य होने से अनादि हैं। इनमें चेतन के तीन ही भेद कहते हैं।

चेतन के चार भेद

और चित्रदीप में विद्यारण्य स्वामी ने उक्त चेतन के चार भेद कहे हैं तथाहि.—जैसे घटाकाश, महाकाश, जलाकाश, मेघाकाश, भेद से आकाश के चार भेद हैं। घटावच्छिन्न आकाश को घटाकाश कहते हैं। निरवच्छिन्न आकाश को महाकाश कहते हैं। घट जल में आकाश के प्रतिबिम्ब को जलाकाश कहते हैं। मेघ में जल के सूक्ष्म कण हैं, उनमें आकाश के प्रतिबिम्ब को मेघाकाश कहते हैं। वैसे चेतन भी १-कूटस्थ, २-ब्रह्म, ३-जीव, ४-ईश्वर, भेद से चार प्रकार का है। स्थूल सूक्ष्म शरीर के अधिष्ठान चेतन को कूटस्थ कहते हैं। निरवच्छिन्न चेतन को ब्रह्म कहते हैं। शरीर घट में बुद्धि स्वरूप जल में

जो चेतन का प्रतिबिम्ब उसको जीव कहते हैं। मायारूप अंधकारस्थ जो जलकण समान बुद्धिवासना, उनमें प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहते हैं। सृष्ट्यवस्था में जो बुद्धि की सूक्ष्म अवस्था उसको वासना कहते हैं। केवल बुद्धि वासना में प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहें तो बुद्धिवासना को अनन्तता होने से ईश्वर भी अनन्त होने चाहिये। इससे बुद्धि-वासना विशिष्ट अज्ञान में प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहते हैं। इस रीति से विज्ञानमय कोश जीव है। जाग्रत् स्वप्न अवस्था में स्थूल अन्तःकरण को विज्ञान कहते हैं। उसमें प्रतिबिम्ब को विज्ञानमय कहते हैं। “मैं कर्ता, भोक्ता, स्थूल, दुर्बल, कारण, बधिर हूँ” इस रीति से विशेष विज्ञान वाला जीव है, और सृष्ट्यवस्था में बुद्धिवासना महित अज्ञान रूप आनन्दमय कोश ईश्वर है। आनन्दमय कोश को ईश्वरता माहूक्य-उपनिषद् में प्रसिद्ध है। इस रीति से चेतन के चार भेद चित्रदीप में कहे हैं।

बिम्ब प्रतिबिम्बवाद से आभासवाद का भेद

विद्यारण्य स्वामी के मत में प्रतिबिम्ब मिथ्या है। पूर्व उक्त चार पक्षों में बिम्ब प्रतिबिम्ब का अभेद होने से प्रतिबिम्ब सत्य है। एक ही पदार्थ में उपाधि के सन्निधान से बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्व भ्रम होता है। बिम्ब का स्वरूप ही प्रतिबिम्ब है। और विद्यारण्य स्वामी के मत में दर्पणादिकों में बिम्ब के सन्निधान से अनिवर्चनीय प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति होती है। इससे जीव ईश्वर का स्वरूप मिथ्या है।

आभासवाद की रीति से जीव ब्रह्म के अभेद के वाक्यों में बाध समानाधिकरण

जीव का ब्रह्म से अभेद प्रतिपादिक वाक्यों में बाध समानाधिकरण है, अभेद समानाधिकरण नहीं है। जैसे पुरुष में स्थाणु भ्रम होकर पुरुष का ज्ञान होने पर “यह स्थाणु पुरुष है” इस रीति से पुरुष से स्थाणु का अभेद कहें, वहा स्थाणु के अभाव वाला पुरुष है वा स्थाणु का अभाव पुरुष है, इस रीति से बाध होता है। अधिकरण से अभाव पृथक् है। इस मत में स्थाणु के अभाव वाला पुरुष है, ऐसा बाध होता है। कल्पित का अभाव अधिष्ठान रूप है, इस मत में स्थाणु का अभाव

पुरुष है, ऐसा बाध होता है। इस रीति से अह शब्द का अर्थ “जीव ब्रह्म” है इस वाक्य का जीव के अभाव वाला ब्रह्म है, यह अर्थ है अथवा जीव का अभाव ब्रह्म है, यह अर्थ है ? अभाव को बाध कहते हैं। उक्त रीति से कल्पित पदार्थ का सत्य अधिष्ठान से अभेद कहें वहा बाध समानाधिकरण ही विवक्षित होता है।

कूटस्थ और ब्रह्म के अभेद स्थल में अभेद (मुख्य) समानाधिकरण

जहा कूटस्थ का ब्रह्म से अभेद कहते हैं, वहा अभेद समानाधिकरण होता है। कैसे ? जैसे जलाकाश का महाकाश से अभेद कहते हैं, वहा जलाकाश का महाकाश से बाध समानाधिकरण है और घटाकाश का महाकाश से अभेद कहते हैं, वहा अभेद समानाधिकरण है, इसी को मुख्य समानाधिकरण कहते हैं। इस रीति से विद्यारण्य स्वामी ने जीव का ब्रह्म से बाध समानाधिकरण ही लिखा है।

उक्त बाध समानाधिकरण में विवरणकार के वचन से अवरोध

और विवरण ग्रंथ में “अह ब्रह्मास्मि” इस वाक्य में अह शब्द के अर्थ जीव का ब्रह्म से मुख्य समानाधिकरण लिखा है और बाध समानाधिकरणका महावाक्यो में खडन लिखा है। उसका समाधान विद्यारण्य स्वामी ने इस रीति से लिखा है — बुद्धिस्थ चिदाभास और कूटस्थ का अन्योन्याध्यास है। क्यों ? चिदाभास विशिष्ट बुद्धि का अधिष्ठान कूटस्थ है। अह प्रतीति का विषय चिदाभास विशिष्ट बुद्धि (जीव) है और स्वयं प्रतीति का विषय कूटस्थ है। “अह स्वयं जानामि। त्वं स्वयं जानासि। स स्वयं जानाति” इस रीति से सकल प्रतीति में अनुगत स्वयं शब्द का अर्थ है, और अह त्वं आदिक शब्दों का अर्थ व्यभिचारी है। स्वयं शब्द का अर्थ कूटस्थ सर्वत्र अनुगत होने से अधिष्ठान है, और अह त्वं आदिक शब्दों का अर्थ चिदाभास विशिष्ट बुद्धि रूप जीव व्यभिचारी होने से अध्यस्त है। कूटस्थ में जीव का स्वरूपाध्यास है। और जीव में कूटस्थ का सबन्धाध्यास है। इससे कूटस्थ, जीव का अन्योन्याध्यास होने से परस्पर विवेक नहीं होता, इससे ब्रह्म से

कूटस्थ के मुख्य समानाधिकरण का जीव मे व्यवहार करते है। और जीव मे कूटस्थ धर्म के आरोप बिना मिथ्या जीव का सत्य ब्रह्म से मुख्य समानाधिकरण सभव नहीं है। इससे स्वाश्रय अन्त करण का अधिष्ठान जो कूटस्थ, उसके धर्म की विविक्षा से जीव का ब्रह्म से मुख्य समानाधिकरण कहा है। इस रीति से चित्रदीप मे विद्यारण्य स्वामी ने विवरणकार के वचन से अविरोध का प्रकार लिखा है।

विवरणोक्त जीव का ब्रह्म से मुख्य समानाधिकरण
और विद्यारण्य के वाक्य की प्रौढिवादता

और विवरण ग्रंथ को पूर्व उत्तर देखें तो यह प्रकार सभव नहीं है। क्यों ? विवरण ग्रंथ मे बिम्ब का स्वरूप ही प्रतिबिम्ब माना है। इससे उसके मत मे प्रतिबिम्बत्व रूप जीवत्व तो मिथ्या है और प्रतिबिम्बरूप जीव का स्वरूप मिथ्या नहीं है किन्तु उसका स्वरूप सत्य है। इससे जीव का ब्रह्म से मुख्य समानाधिकरण सभव है। और विद्यारण्य स्वामी ने जो विवरण ग्रंथ का उक्त अभिप्राय कहा है, सो प्रौढिवाद से कहा है। तथाहि —प्रतिबिम्ब को मिथ्यात्व मानने पर भी जीव मे कूटस्थत्व विवक्षा से महावाक्यों मे विवरण उक्त मुख्य समानाधिकरण सभव है। इससे “मुख्य समानाधिकरण की अनुपपत्ति से प्रतिबिम्ब को सत्यत्व अगीकारणीय नहीं है” इस प्रौढिवाद से विद्यारण्य स्वामी ने उक्त अभिप्राय विवरण का लिखा है और विवरण ग्रंथ का उक्त अभिप्राय नहीं है। प्रौढि अर्थात् उत्कर्ष से जो वाद अर्थात् कथन, उसको प्रौढिवाद कहते है। प्रतिबिम्ब को मिथ्यात्व मानकर महावाक्यों मे मुख्य समानाधिकरण भी प्रतिपादन कर सकते है। इस रीति से अपना उत्कर्ष बोधन किया है।

विद्यारण्योक्त चेतन के चार भेद का अनुवाद

इस रीति से अन्तःकरण मे आभास जीव है, सो विज्ञानमय कोष रूप है। बुद्धि वासना विशिष्ट अज्ञान मे आभास ईश्वर है, सो आनन्दमय कोष रूप है। दोनों का स्वरूप मिथ्या है। कूटस्थ और जीव का अन्योन्याध्यास है, ब्रह्म चेतन और ईश्वर चेतन का अन्योन्याध्यास है। इससे

जीव मे कूटस्थ धर्मों के आरोप से कही पारमार्थिक ब्रह्मता कही है ।
वैसे ईश्वर मे अध्यासिक ब्रह्मत्व की विवक्षा से कही वेदात वेद्यत्वादिक
धर्म कहे है । इससे चेतन के चार भेद है, यह प्रक्रिया चित्रदीप मे कही
है परन्तु

विद्यारण्य स्वामी उक्त बुद्धि वासना मे

प्रतिबिम्ब की ईश्वरता का खडन

बुद्धिवासना विशिष्ट अज्ञान मे प्रतिबिम्ब को ईश्वरता सभव नहीं
है, वैसे आनन्दमय कोष को ईश्वरता कथन भी सभव नहीं है ।
तथाहि — बुद्धिवासना विशिष्ट अज्ञान मे प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहै
उसको यह पूछना चाहिये, ईश्वर भाव की उपाधि केवल अज्ञान है
अथवा वासना सहित अज्ञान है अथवा केवल वासना है ? यदि प्रथम
पक्ष कहै तो बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञान मे प्रतिबिम्ब को ईश्वरता
कथन से विरोध होगा । यदि द्वितीय पक्ष कहै तो केवल अज्ञान को ही
ईश्वरभाव की उपाधि मानना चाहिये । बुद्धि वासना विशिष्ट अज्ञान
को ईश्वर की उपाधि कहना निष्फल है । यदि विद्यारण्य स्वामी का
भक्त इस रीति से कहै, केवल अज्ञान को ईश्वर की उपाधि माने तो
ईश्वर मे सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती । इससे सर्वज्ञता के लाभार्थ बुद्धि-
वासना भी अज्ञान की विशेषण मानी है । यह कथन भी असंगत है ।
क्यों ? अज्ञानस्थ सत्त्वाश की सर्वगोचर वृत्ति से ही सर्वज्ञता का लाभ
होने से बुद्धि वासना को अज्ञान की विशेषणता मानना निष्फल है ।
अज्ञानस्थ सत्त्वाश की वृत्ति से ही सर्वज्ञता सभव है, बुद्धिवासना से
सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती । क्यों ? एक एक बुद्धिवासना को तो निखिल
पदार्थ गोचरता सभव नहीं है । सर्वज्ञता लाभ के अर्थ सकल वासना
को अज्ञान की विशेषणता मानना चाहिये, सो प्रलय काल बिना एक
काल मे सर्ववासना का सद्भाव सभव नहीं है । इससे सर्वज्ञता की
सिद्धि वासना से नहीं होती । इस रीति से भी धीवासना सहित अज्ञान
ईश्वर की उपाधि है, यह द्वितीय पक्ष भी सभव नहीं है ।

यदपि केवल वासना ईश्वर की उपाधि है, यह तृतीय पक्ष है तथापि

यह पूछना चाहिये .—एक एक वासना मे प्रतिबिम्ब ईश्वर है वा सकल वासना मे एक प्रतिबिम्ब ईश्वर है ? यदि प्रथम पक्ष कहै तो जीव जीव की बुद्धि की वासना अनन्त होने से उनमे प्रतिबिम्ब ईश्वर भी अनन्त होंगे, और एक एक वासना को अल्प गोचरता होने से उनमे प्रतिबिम्ब रूप अनन्त ईश्वर भी अल्पज्ञ ही होंगे । सर्व वासना मे एक प्रतिबिम्ब माने तो सर्ववासना प्रलय बिना युगपत् नहीं हो सकती । और अनेक उपाधि मे अनेक ही प्रतिबिम्ब होते हैं । इससे सर्व वासना मे एक प्रतिबिम्ब सभव नहीं है । इस रीति से केवल अज्ञान ही ईश्वर की उपाधि है ।

विद्यारण्य स्वामी उक्त आनन्दमय कोश की ईश्वरता का खडन

विद्यारण्य स्वामी ने चित्रदीप मे वासना का निष्फल अनुसरण किया है, वैसे आनन्दमय कोष को भी ईश्वरता कथन असंगत है । क्यों ? जाग्रत स्वप्न मे स्थूलावस्था विशिष्ट प्रतिबिम्ब सहित अत-करण को विज्ञानमय कहते हैं । विज्ञानमय जीव को हीं सुषुप्ति काल मे सूक्ष्म रूप से विलीन होने पर आनन्दमय कहते हैं । उसको ईश्वर मानें तो जाग्रत स्वप्न मे अत करण की विलीन अवस्थारूप आनन्दमय के अभाव से ईश्वर का भी अभाव होना चाहिये । अनन्त पुरुषो की सुषुप्ति मे अनन्त ईश्वर होने चाहिये । जीव के पचकोश सकल ग्रथ-कारो ने कहे हैं, और पच कोश विवेक मे विद्यारण्य स्वामी ने स्वयं भी जीव के पचकोश कथन किये हैं । आनन्दमय को ईश्वरता माने तो सकल वचन असंगत होंगे । इससे आनन्दमय कोश को ईश्वरता सभव नहीं है ।

1 माद्वक्योपनिषदुक्त आनन्दमय की सर्वज्ञता आदि का अभिप्राय

और माद्वक्य उपनिषद् मे आनन्दमय को सर्वज्ञता, सर्वेश्वरता कही है, उससे भी आनन्दमय को ईश्वरता सिद्ध नहीं होती । क्यों ? माद्वक्य मे यह अर्थ है .—विश्व, तैजस, प्राज्ञ, भेद से जीव के तीन स्वरूप हैं । विराट्, हिरण्यगर्भ, अव्याकृत, भेद से ईश्वर के भी तीन भेद हैं । यद्यपि हिरण्यगर्भ को जीवता सकल उपनिषद् मे प्रसिद्ध है ।

हिरण्यगर्भ रूप की प्राप्ति की हेतु उपासना भी उपनिषद् में प्रसिद्ध है। और उपनिषद् उपासना कर्ता जीव ही कल्पातर में हिरण्यगर्भ पदवी को प्राप्त होता है। वैसे विराट् भाव की प्राप्ति की हेतु उपासना से कल्पातर में जीव को ही विराट् रूप की प्राप्ति होती है। और हिरण्यगर्भ के ऐश्वर्य से विराट् का ऐश्वर्य न्यून है। ईश्वर का ऐश्वर्य सर्व से उत्कृष्ट है, उसमें अपकृष्ट ऐश्वर्य संभव नहीं है। वैसे हिरण्यगर्भ का पुत्र विराट् होता है, उसको क्षुधापिपासा की बाधा होती है। यह गाथा पुराण में प्रसिद्ध है। इससे हिरण्यगर्भ और विराट् को ईश्वरता कथन संभव नहीं है, तथापि सत्यलोक वासी सूक्ष्म समष्टि का अभिमानी सुखभोक्ता हिरण्यगर्भ तो जीव है। और स्थूल समष्टि का अभिमानी विराट् भी जीव है। सूक्ष्म प्रपञ्च का प्रेरक अतर्यामी भी हिरण्यगर्भ शब्द का अर्थ है, वैसे स्थूल प्रपञ्च का प्रेरक अतर्यामी विराट् शब्द का अर्थ है। चेतन प्रतिबिम्ब गर्भ (युक्त) अज्ञान रूप अव्याकृत (ईश्वर) ही सूक्ष्म सृष्टिकाल में उसका प्रेरक हो तब हिरण्यगर्भ सञ्जक होता है। स्थूल सृष्टिकाल में उसका प्रेरक हो, तब विराट् सञ्जक होता है।

इस रीति से जीव में और ईश्वर में हिरण्यगर्भ शब्द की और विराट् शब्द की प्रवृत्ति होती है। परन्तु सूक्ष्म स्थूल के अभिमानी जीव में तो हिरण्यगर्भ शब्द और विराट् शब्द की शक्ति वृत्ति है, और द्विविध प्रपञ्च के प्रेरक ईश्वर में उन शब्दों की गौणी वृत्ति है। जैसे जीवरूप हिरण्यगर्भ का और विराट् का स्वीयता सबन्ध सूक्ष्म स्थूल प्रपञ्च से है, वैसे ईश्वर का भी सूक्ष्म स्थूल प्रपञ्च से प्रेर्यता सबन्ध है। इससे सूक्ष्म सृष्टि सबन्धित्वरूप हिरण्यगर्भ वृत्ति गुण के योग से ईश्वर में हिरण्यगर्भ शब्द की गौणी वृत्ति है। वैसे स्थूल सृष्टि सबन्धित्वरूप विराट् वृत्ति गुण के योग से ईश्वर में विराट् शब्द की गौणी वृत्ति है। इस रीति से हिरण्यगर्भ, विराट् शब्द के जीव, ईश्वर दोनों अर्थ हैं। जिस प्रसंग में जो अर्थ संभव हो उसको ग्रहण करना चाहिये। गुरु संप्रदाय बिना वेदांत ग्रंथों को अवलोकन करते हैं उनको पूर्व उक्त व्यवस्था का ज्ञान नहीं होता। इससे हिरण्य-

गर्भ, विराट्, शब्दों से कही जीव का कही ईश्वर का सभब देखकर मोह को प्राप्त होते हैं । माण्डूक्य उपनिषद् में त्रिविध जीव का त्रिविध ईश्वर से अभेद चिन्तन लिखा है । जिस मद बुद्धि पुरुष को महावाक्य विचार से तत्त्वसाक्षात्कार नहीं हो, उसको प्राणवचिन्तन माण्डूक्य में कहा है । उसका प्रकार विचारसागर के पञ्चमतरंग में स्पष्ट है । वहाँ विश्व, विराट् का और तैजस हिरण्यगर्भ का तथा प्राज्ञ, ईश्वर का अभेद चिन्तन लिखा है । इससे ईश्वर के धर्म सर्वज्ञतादिक प्राज्ञरूप आनन्दमय में अभेद चिन्तन के अर्थ कहे हैं, और आनन्दमय को ईश्वरता त्रिवक्षा से नहीं कहे हैं । जैसे विराट् के अभेद चिन्तन के अर्थ वैश्वानर के उन्नीस मुख कहते हैं, चतुर्दश त्रिपुटी और पञ्च प्राण ये उन्नीस विश्व के भोग साधन होने से विश्व के मुख हैं और वैश्वानर ईश्वर हैं, उसको भोग नहीं होता । इससे विश्व विराट् के अभेद चिन्तन के अर्थ ही विश्व के भोगसाधन पदार्थों को वैश्वानर की भोग साधनता कही है । विराट् को वैश्वानर कहते हैं । इस प्रकार माण्डूक्य वचन का अभेद चिन्तन में तात्पर्य है । वस्तु के स्वरूप के अनुसार ही चिन्तन होता है, यह नियम नहीं है किन्तु अन्यरूप में भी चिन्तन होता है । यह अर्थ भी विचारसागर में स्पष्ट है । इससे माण्डूक्य वचन से आनन्दमय को ईश्वरता सिद्ध नहीं होती है ।

आनन्दमय की ईश्वरता में विद्यारण्य स्वामी के तात्पर्य का अभाव

और विद्यारण्य स्वामी ने भी ब्रह्मानन्द नाम ग्रंथ में “जीव की अवस्था विशेष आनन्दमय कोश है” यह लिखा है । वहाँ यह प्रसंग है :—जाग्रत्स्वप्न में भोग देने वाले कर्म समुदाय का नाश होने पर निद्रारूप से विलीन अन्तःकरण का पुनः जाग्रत में भोग देने वाले कर्म के वश से घनी (स्थूल) भाव होता है, उसको विज्ञानमय कहते हैं । सोई विज्ञानमय सुषुप्ति में विलीन अवस्थावाले अन्तःकरण रूप उपाधि के सबन्ध से आनन्दमय कहा जाता है । इस रीति से विज्ञानमय की अवस्था विशेष को ही आनन्दमय कहा है । इससे विद्यारण्य स्वामी को भी आनन्दमय कोश में जीवत्व ही इष्ट है । यद्यपि

विलक्षण लेख देखकर और परम्परा वचन में परम्परा से यह कहते हैं, पांच विवेक और पांच दीप तो विद्यारण्यकृत हैं और पांच आनन्द भारतीतीर्थ कृत हैं, तथापि एक ही ग्रंथ में पूर्व उत्तर का विरोध संभव नहीं है। इससे पंचदशी ग्रंथ में आनन्दमय को ईश्वरता विवक्षित नहीं है और चित्रदीप में उसको ईश्वरता कही है, सो माहूक्य वचन के समान चिन्तनीय ईश्वराभेद में तात्पर्य से कही है। आनन्दमय को ईश्वरता में विद्यारण्य स्वामी का तात्पर्य नहीं है। इस रीति से विद्यारण्य स्वामी ने चेतन के चार भेद चित्रदीप में कहे हैं, तथापि —

चेतन के तीन भेद का विद्यारण्य स्वामी सहित सर्व को स्वीकार

दृग्दृश्य विवेक नाम ग्रंथ में विद्यारण्य स्वामी ने कूटस्थ का जीव में अतर्भाव लिखा है, तथाहि.—पारमार्थिक, व्यावहारिक, प्रातिभासिक, भेद से जीव तीन प्रकार का है। स्थूल सूक्ष्म देह द्वावच्छिन्न कूटस्थ चेतन को पारमार्थिक जीव कहते हैं। उसका ब्रह्म से मुख्य अभेद है। माया से आवृत कूटस्थ में कल्पित अन्तःकरण उसमें जो चिदाभास है, सो देह द्वय में अभिमानकर्ता है, उसी को व्यावहारिक जीव कहते हैं। ब्रह्म ज्ञान से पूर्व उसका बाध नहीं होता, इससे व्यावहारिक है। निद्रारूप माया से आवृत व्यावहारिक जीव रूप अधिष्ठान में कल्पित को प्रातिभासिक जीव कहते हैं, स्वप्न अवस्था में प्रातिभासिक प्रपञ्च का अहममाभिमानी प्रातिभासिक जीव है। ब्रह्म ज्ञान से बिना ही जाग्रत् प्रपञ्च के बोध से प्रातिभासिक प्रपञ्च की निवृत्ति काल में व्यावहारिक जीव के बोध से प्रातिभासिक जीव की निवृत्ति होती है। इस रीति से कूटस्थ का जीव में अतर्भाव है। इससे जीव, ईश्वर, शुद्ध चेतन भेद से त्रिविध चेतन है। यही पक्ष सर्व को समत है और वार्तिक वचन के अनुकूल है।

जीव का मोक्ष दशा में उक्त (विद्यारण्यादि ४) पक्षों में शुद्ध ब्रह्म से और विवरणपक्ष में ईश्वर से अभेद

पूर्व उक्त सकल पक्षों में जीव के समान ईश्वर भी प्रतिबिम्ब रूप

है, इससे ईश्वर से मोक्ष दशा में जीव का अभेद इनके मत में नहीं होता। क्यों ? उपाधि के अपसरण (हटने) से एक प्रतिबिम्ब का अन्य प्रतिबिम्ब से अभेद अनुभव गोचर नहीं है, किन्तु बिम्ब से ही अभेद होता है। वैसे शुद्ध चेतन से ही प्रतिबिम्ब रूप जीव का मोक्ष में अभेद होता है और विवरणकार के मत में बिम्ब चेतन ईश्वर है, उसके मत में ईश्वर से ही जीव का अभेद होता है।

वेदात के सिद्धांत में प्रक्रिया के भेद, विवरणकार के मत में

अज्ञान में प्रतिबिम्ब जीव और बिम्ब ईश्वर का निरूपण

विवरणकार के मत में जीव, ईश्वर की उपाधि एक ही अज्ञान है। अज्ञान में प्रतिबिम्ब जीव है। बिम्ब ईश्वर है। जहां दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब प्रतीत हो, वहां दर्पण में मुख की छाया नहीं है और दर्पण में अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति भी नहीं है। वैसे व्यावहारिक प्रतिबिम्ब की भी उत्पत्ति नहीं है, किन्तु दर्पण गोचर चाक्षुष वृत्ति दर्पण से प्रतिहत होकर (टकराकर) ग्रीवास्थ मुख को ही विषय करती है। इस रीति से ग्रीवास्थ मुख में ही बिम्ब प्रतिबिम्ब भाव प्रतीत होता है। सो ग्रीवास्थ मुख सत्य है। इससे बिम्ब प्रतिबिम्ब का स्वरूप भी ग्रीवास्थ मुख रूप होने से सत्य है, परन्तु ग्रीवास्थ मुख में बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्व धर्म मिथ्या है। अनिर्वचनीय मिथ्या बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्व का अधिष्ठान मुख है। इस रीति से बिम्ब के समान प्रतिबिम्ब का भी स्वरूप सत्य होने से दर्पणस्थानी अज्ञान के मन्त्रिधान से शुद्ध चेतन में बिम्बस्थानी ईश्वर के समान प्रतिबिम्बस्थानी जीव का भी स्वरूप सत्य है। इससे महावाक्यों में मुख्य समानाधिकरण सभव है, परन्तु बिम्बत्वरूप ईश्वरत्व और प्रतिबिम्बत्व रूप जीवत्व दोनों धर्म मिथ्या है, उनका अधिष्ठान शुद्ध चेतन है। यद्यपि उक्त रीति से जीव, ईश्वर की उपाधि एक अज्ञान है। इससे दोनों को अल्पज्ञता वा सर्वज्ञता होनी चाहिये, तथापि दर्पणादिक उपाधि के लघुत्व पीनत्वादिक धर्मों का आरोप प्रतिबिम्ब में होता है, बिम्ब में नहीं होता। इससे आवरण स्वभाव अज्ञान कृत अल्पज्ञता जीव में है। बिम्बरूप

ईश्वर मे स्वरूप प्रकाश से सर्वज्ञत्व है। यद्यपि बिम्ब प्रतिबिम्ब का उक्त रीति से अभेद है। इससे बिम्ब प्रतिबिम्ब के धर्मों का भेद कथन सभव नहीं है। यदि बिम्ब प्रतिबिम्ब का भेद हो, तो उक्त व्यवस्था सभव है, तथापि दर्पणस्थित्वरूप प्रतिबिम्बत्व का ग्रीवास्थ मुख मे भ्रम होता है। भ्रमसिद्ध प्रतिबिम्बत्व की अपेक्षा से बिम्बत्व व्यवहार होता है। इससे एक मुख से बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्व दोनों आरोपित है। वैसे एक ही मुख मे बिम्ब प्रतिबिम्ब रूप से धर्मों के भेद का भ्रम होता है। भ्राति से प्रतीत जो बिम्ब प्रतिबिम्ब का भेद उससे उक्त व्यवस्था सभव है। इस रीति से विवरणकार के मत में अज्ञान मे प्रतिबिम्ब जीव है और बिम्ब चेतन ईश्वर है। अज्ञान अनिर्वचनीय है, इससे अज्ञान सद्भावकाल मे भी अज्ञान का परमार्थ से अभाव होने से बिम्ब प्रतिबिम्ब चेतन ही परमार्थ से शुद्ध चेतन है। इससे ईश्वरभाव की प्राप्ति भी शुद्ध की ही प्राप्ति है।

अवच्छेदवादी द्वारा अभासवाद का खडन और स्वमत का निरूपण

कोई आचार्य यह कहते है—अन्त करणावच्छिन्न चेतन जीव है, और अन्त करण से अनवच्छिन्न चेतन ईश्वर है। क्यो ? रूपवान् सूर्यादिको का ही प्रतिबिम्ब इष्ट है, रूपरहित वायु आदिको का प्रतिबिम्ब इष्ट नहीं है। इससे यह नियम सिद्ध होता है, रूपवान् द्रव्य का ही प्रतिबिम्ब होता है, नीरूप का नहीं होता। इससे नीरूप चेतन का प्रतिबिम्ब सभव नहीं है। यद्यपि कूप तडागादिक जलगत आकाश मे नीलता विशालता के अभाव होने से “नीलनभः। विशाल नभः” ऐसी प्रतीति होती है। इससे विशालता विशिष्ट और आरोपित नीलता विशिष्ट आकाश का प्रतिबिम्ब मानना चाहिये। और आकाश मे रूप नहीं है। इससे नीरूप का भी प्रतिबिम्ब सभव है, तथापि आकाश मे भी भ्रातिसिद्ध आरोपित नीलरूप है। चेतन मे आरोपित रूप का भी अभाव होने से उसका प्रतिबिम्ब सभव नहीं है। जिस पदार्थ मे आरोपित वा अनारोपित रूप हो उसका ही प्रतिबिम्ब होता है। सर्वथा रूपरहित का प्रतिबिम्ब नहीं होता और नीरूप उपाधि मे तो

सर्वथा प्रतिबिम्ब सभब नही है। क्यों ? स्वरूप वाले दर्पणादिको मे ही प्रतिबिम्ब देखा जाता है। इससे नीरूप अन्तःकरण में वा नीरूप अविद्या मे नीरूप चेतन का प्रतिबिम्ब सभब नही है। और रूपरहित शब्द का नीरूप आकाश मे जैसे प्रतिध्वनि रूप प्रतिबिम्ब कहते हैं सो भी असंगत है। क्यों ? उक्त रीति से आकाश रूपरहित नही है और आकाश मे जो प्रतिध्वनि होती है, सो शब्द का प्रतिबिम्ब नही है।

क्यों ? यदि प्रतिध्वनि को शब्द का प्रतिबिम्ब मानें तो आकाश वृत्ति शब्द का अभाव होगा। भेरी दडादिकों के सयोग से पार्थिव शब्द होता है, उस पार्थिव शब्द से उसके सन्मुख देश मे पाषाणादि अवच्छिन्न आकाश मे प्रतिध्वनि रूप शब्द होता है। उस प्रतिध्वनि शब्द का पार्थिव शब्द निमित्त कारण है। इससे पार्थिवध्वनि के समान ही प्रतिध्वनि होती है। जो प्रतिध्वनि को शब्द का प्रतिबिम्ब मानते है, वे प्रतिबिम्ब को अनिवर्चनीय मानते है। और विवरणकार के अनुसार बिबरूप ही प्रतिबिम्ब को मानते है। इन दोनो मतो मे आकाश का गुण प्रतिध्वनि नही होगा। क्यों ? व्यावहारिक आकाश का गुण प्रातिभासिक सभब नही है। इससे अनिवर्चनीय प्रतिबिम्बवाद में प्रतिध्वनि को पार्थिव शब्द का प्रतिबिम्ब माने तो आकाश का गुण कहना सभब नही है। और बिब प्रतिबिम्ब के अभेदवाद में पार्थिव शब्द का प्रतिबिम्ब रूप प्रतिध्वनि का अपने बिब से अभेद होने से पृथ्वी का गुण प्रतिध्वनि होगा। इससे प्रतिध्वनि कौ शब्द का प्रतिबिम्ब माने तो किसी भी प्रकार से आकाश का गुण प्रतिध्वनि है, यह कथन संभव नही है। और प्रतिध्वनि से भिन्न शब्द पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु के है। आकाश मे अन्य प्रकार का शब्द नही है। इससे शब्दरहित ही आकाश होगा। और शब्दरहित आकाश है, यह मत अशास्त्रीय है। भूत विवैक मे विद्यारण्य स्वामी ने यह कहा है :—कट कट शब्द पृथ्वी का है। चुल चुल शब्द जल का है। भुक् भुक् शब्द अग्नि का है। सी सी शब्द वायु का है। प्रतिध्वनिरूप शब्द आकाश का है। वैसे ही अन्य ग्रथकारो ने भी आकाश का

गुण ही प्रतिध्वनि कहा है। इससे शब्द का प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि नहीं है, किन्तु आकाश का स्वतन्त्र शब्द प्रतिध्वनि है। उसका उपादान कारण आकाश है और भेरी आदिको में जो पार्थिव ध्वनि होती है, सो प्रतिध्वनि का निमित्त कारण है। इससे रूपरहित का प्रतिबिम्ब संभव नहीं है। यदि प्रतिबिम्बवादी इस रीति से कहें, कूपादिको के आकाश में “विशालमाकाशम्” यह प्रतीति होती है और कूप देश के आकाश में विशालता नहीं है। इससे बाह्य देशस्थ रूपरहित विशाल आकाश का कूप जल में प्रतिबिम्ब होने से रूपरहित चेतन का भी प्रतिबिम्ब संभव है। तथापि रूप वाली उपाधि में ही प्रतिबिम्ब होता है। रूपरहित उपाधि में प्रतिबिम्ब संभव नहीं है। आकाश के प्रतिबिम्ब की उपाधि कूप जल है, उसमें रूप है और अविद्या अन्त करणादिक रूपरहित है। उनमें चेतन का प्रतिबिम्ब संभव नहीं है। इससे अन्तकरणावच्छिन्न चेतन जीव है और अन्तकरण से अन्तवच्छिन्न चेतन ईश्वर है। अथवा—

अवच्छेदवाद का कथन

अविद्यावच्छिन्न चेतन जीव है और मायावच्छिन्न चेतन ईश्वर है।

अन्त करण से अवच्छिन्न चेतन जीव है और

अन्तवच्छिन्न चेतन ईश्वर है इस पक्ष का खडन

अन्त करणावच्छिन्न को जीव माने और अन्तवच्छिन्न को ईश्वर माने तो ब्रह्माण्ड से बाह्य देशस्थ चेतन में ईश्वरता होगी। क्यों ? ब्रह्माण्ड में अनन्त जीवों के अनन्त अन्त करण व्याप्त है। इससे अन्तकरणवच्छिन्न चेतन का ब्रह्माण्ड के मध्य लाभ संभव नहीं है। यदि ब्रह्माण्ड से बाह्यदेश में ही ईश्वर का सद्भाव माने तो अतर्क्य प्रतीपादक वचन से विरोध होगा। “यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमतरोग्यमयति” इस वचन में विज्ञान पद बोध्य जीव देश में ईश्वर का सद्भाव कहा है, इससे अन्त करण से अन्तवच्छिन्न ईश्वर नहीं है किन्तु मायावच्छिन्न चेतन ही ईश्वर है और अन्त करण से अन्तवच्छिन्न को ईश्वरता माने तो अन्तकरण से सर्वधाभाव ही ईश्वरता की उपाधि

सिद्ध होती है। और ईश्वर में सर्वज्ञतादिक उपाधिकृत है। आभास रूप उपाधि से सर्वज्ञतादिक धर्मों की सिद्धि नहीं होती है। और—

तृप्तिदीप में विद्यारण्य स्वामी उक्त अन्त करण के सम्बन्ध और उसके अभाव के उपाधिपने का अभिप्राय

विद्यारण्य स्वामी ने तृप्तिदीप में यह कहा है —जैसे अन्त.करण का सबन्ध उपाधि है, वैसे अन्त.करण के सबन्ध का अभाव भी उपाधि है। जैसे लोह की शृंखला से संचार का निरोध होता है, वैसे सुवर्ण की शृंखला से भी संचार का निरोध होता है। इस रीति से अन्त करण के सम्बन्ध रूप भाव उपाधि से जीव स्वरूप का बोध होता है और उक्त सबन्ध अभाव से परमात्म स्वरूप का बोध होता है। इस रीति से विद्यारण्य स्वामी ने अन्त करणाराहित्य भी उपाधि कही है। उसका यह अभिप्राय है.—जैसे अन्त.करण सबन्ध से जीव स्वरूप का बोध होता है, वैसे अन्त करणाराहित्य से ब्रह्म स्वरूप का बोध होने से ब्रह्म के बोध का उपयोगी अन्त करणाराहित्य भी है। इससे विद्यारण्य स्वामी के वचन से भी अभावरूप उपाधि से ईश्वर में सर्वज्ञतादिकों की सिद्धि प्रतीत नहीं होती।

अवच्छेदवाद के भेद पूर्वक उसकी समाप्ति

इससे मायावच्छिन्न चेतन ही ईश्वर है, ईश्वर की उपाधि माया सर्व देश में है। इससे ईश्वर में अतर्यामिता भी सभव है। और अन्त करण अविच्छिन्न को जीव माने तो चेतन के कर्ता भोक्ता प्रदेश भिन्न होंगे। इससे कृत का नाश और अकृत की प्राप्ति होगी। इससे अविद्यावच्छिन्न चेतन ही जीव है, अन्त करणावच्छिन्न चेतन जीव नहीं है। इस रीति से कितने ही ग्रंथकार अवच्छेदवाद को ही मानते हैं और प्रतिबिम्ब के प्रतिपादक श्रुतिस्मृति वचनों का विरोध परिहार उनके ग्रंथों में स्पष्ट है। और—

वेदान्त सिद्धान्त मुक्तावलि आदिक में उक्त एक

जीव (दृष्टि सृष्टि) वाद का निरूपण

सदा असंग नित्यमुक्त चिदानन्द ब्रह्म में कल्पित अविद्यादिकों के

सबन्ध से प्रतिबिम्बता तथा अवच्छिन्नता सभव नहीं है। जैसे मृगतृष्णा के जल से पूरित वध्यासुत कुलाल ने शशशृंग के दड से रचित घट के सबन्ध से आकाश में प्रतिबिम्बता वा अवच्छिन्नता नहीं होती, किन्तु आकाश के समान सत्तावाले जलपूरित घट तडागादिको के सबन्ध से ही आकाश में प्रतिबिम्बता और अवच्छिन्नता होती है। अविद्या और उसका कार्य ब्रह्म चेतन के समान सत्तावाले नहीं है, किन्तु स्वतः सत्ता-शून्य है और ब्रह्म की सत्ता से सत्ता वाले अविद्यादिक है। इससे शशशृंग दिको के समान अत्यंत अलीक अविद्यादिको से चेतन का सबन्ध कथन ही सभव नहीं है। उनके सबन्ध से प्रतिबिम्बतादिक तो अत्यन्त दूर है। इससे ब्रह्म सदा एकरस है, उसमें अवच्छिन्नता वा प्रतिबिम्बता रूप जीवता सभव नहीं है, किन्तु कल्पित अज्ञान के कल्पित सबन्ध से ब्रह्म में बिना हुआ जीवत्व प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे अविकारी कुन्ती पुत्र (कर्ण) में राधापुत्रता की प्रतीति भ्रमरूप हुई है, वैसे प्रतिबिम्बादिक विकार बिना ही ब्रह्म में जीवत्व भ्रम से प्रतीत होता है। प्रतिबिम्बरूप वा अवच्छेदरूप जीवभाव की प्राप्ति नहीं होती। स्वाविद्या से जीवभावापन्न ब्रह्म ही प्रपञ्च का कल्पक होने से सर्वज्ञत्वादिक धर्म सहित ईश्वर भी इस पक्ष में जीव कल्पित है। कैसे ? जैसे स्वप्न कल्पित राजा की सेवा से स्वप्न में फल की प्राप्ति होती है, वैसे स्वकल्पित ईश्वर भजन से फल की प्राप्ति भी सभव है। इस रीति से अनादि अविद्या के बल से स्वकीय ब्रह्म भाव के आवरण से जीवत्व भ्रम होता है। “तत्त्वमस्यादि” वाक्यजन्य साक्षात्कार से जीवत्व भ्रम की निवृत्ति होती है। भ्रम काल में भी जीवत्व नहीं है, किन्तु नित्य-मुक्त चिदानन्द स्वरूप ब्रह्म ही है। यह पक्ष ही भाष्यकार, वातिककार ने बृहदारण्य के व्याख्यान में कर्ण के दृष्टांत से प्रतिपादन किया है। जैसे कुन्ती पुत्र कर्ण को हीन जाति के सबन्ध से निकृष्टता भ्रम हुआ है, और अनेकविध तिरस्कारजन्य दुःख का अनुभव करता हुआ स्वतः सिद्ध कुन्ती पुत्रता निमित्तक उत्कर्ष से प्रच्युत हुआ है। कदाचित् एकांत में सूर्य भगवान् ने कहा “तू राधा पुत्र नहीं है, किन्तु मेरे सबन्ध से कुन्ती के उदर से उत्पन्न हुआ है” इस प्रकार के सूर्य के वचन से

अपने मे हीन जाति के भ्रम को त्यागकर स्वतः सिद्ध कुन्ती पुत्रता निमित्तक उत्कर्ष को जाना था। वैसे चिदानन्द ब्रह्म भी अनादि अविद्या के सन्ध से जीवत्व भ्रम को प्राप्त हुआ स्वतः सिद्ध ब्रह्मभाव का विस्मरण करके अनेक विध दुःख को अनुभव करता है।

कदाचित् अपने अज्ञान से कल्पित, स्वप्नकल्पित आचार्य के तुल्य आचार्य द्वारा महावाक्य श्रवण से स्वर्गोच्चर विद्या से अविद्या की निवृत्ति होने पर नित्य परमानन्द स्वरूप चैतन्य से अनुभव करता है। इस रीति से बृहदारण्य के व्याख्यान में भाष्यकार ने और वार्तिककार ने लिखा है। जैसे जीव की अविद्या कल्पित आचार्य वेदोपदेश के हेतु है, वैसे ईश्वर भी स्वप्नकल्पित राजा के समान जीव कल्पित ही भजन से फल का हेतु है। इस मत में एक जीववाद है। इससे एक जीव-कल्पित ईश्वर भी एक ही है, नाना ईश्वर की आपत्ति नहीं है। शुक्र वामदेवादिकों की मुक्ति प्रतिपादक शास्त्र से भी स्वप्न कल्पित नाना पुरुषों के समान जीवाभास ही नाना सिद्ध होता है। (जीव से भिन्न होकर भी जीव के समान प्रतीत हो उसको जीवाभास कहते हैं।) नाना-जीववाद की मिद्धि नहीं होती। कैसे? जैसे स्वप्न में एक द्रष्टा को नाना पुरुष प्रतीत होते हैं, उनमें कोई महावन में उत्पथगामी होकर व्याघ्रादिजन्य दुःख को अनुभव करते हैं, कोई राजमार्ग में आरुढ़ होकर स्वनगर को प्राप्त होते हैं। बहावन में भ्रमण और स्वनगर की प्राप्ति स्वप्न द्रष्टा को नहीं है किन्तु आभास पुरुषों को होती है। वैसे अविद्या सहित ब्रह्म रूप जीव को बन्ध मोक्ष की प्राप्ति नहीं है, किन्तु आभास रूप जीवों को बन्ध मोक्ष प्रतीत होता है। इस पक्ष में किस के ज्ञान से अविद्या की निवृत्ति रूप मोक्ष होगा। यह प्रश्न करें तो तेरे ज्ञान से होगा, यह उत्तर है, वा किसी के ज्ञान से मोक्ष नहीं होता, यह उत्तर है। क्यों? इस मत में बन्ध का अत्यन्त असद्भाव आत्मा में है। नित्यमुक्त आत्मा का मोक्ष होगा वा हुआ है, यह कथन-सम्भव नहीं है। इस अभि-प्राय से मोक्ष प्रतिपादक वाक्यों को अर्थवाद कहते हैं। और बन्ध है, अल्पपर्यन्त कोई मुक्त हुआ नहीं है, आगे पुरुषार्थ से मोक्ष होगा, इस अभि-प्राय से वामदेवादिकों की मुक्ति प्रतिपादक वाक्यों को अर्थवाद नहीं

कहा है। क्यों ? यदि बाध होने पर वामदेवादिको का मोक्ष नहीं हुआ तो आगे भी मोक्ष की आशा निष्फल है। इस बुद्धि से श्रवण में प्रवृत्ति का ही अभाव होगा। इससे आत्मा में बाध का अत्यन्त असद्भाव है। नित्यमुक्त ब्रह्मरूप आत्मा है, उसका मोक्ष संभव नहीं है। यह उत्तम भूमिकारूढ विद्वान का निश्चय है।

वेदान्त सिद्धान्त की नाना प्रक्रिया का तात्पर्य सकल
अद्वैत ग्रन्थों के तात्पर्य का विषय

नित्यमुक्त आत्मस्वरूप के ज्ञान से दुःख परिहार और सुख की प्राप्ति के निमित्त अनेक विध कर्तव्य बुद्धिजन्य क्लेश की निवृत्ति ही वेदान्त श्रवण का फल है। आत्मस्वरूप में बाध का नाश रूप वा परमानन्द की प्राप्ति रूप मोक्ष वेदान्त श्रवण का फल नहीं है। क्यों ? वेदान्त श्रवण में पूर्व भी आत्मा में बाध का लेश भी नहीं है, तथापि अत्यन्त असत् बाध की प्रतीति होती है। इससे भ्रम से ही वेदान्त श्रवण में प्रवृत्ति होती है। जिसको बाध भ्रम नहीं हो, उसकी प्रवृत्ति नहीं होती। सकल अद्वैत शास्त्र का इस पक्ष में ही तात्पर्य है।

जीव ईश्वर में सर्व ग्रन्थकारों की समिति का एक निर्णय

इस रीति से जीव, ईश्वर का स्वरूप निरूपण ग्रन्थकारों ने बहुत विस्तार से लिखा है, वही जीव के स्वरूप में एकत्व अनेकत्व का विवाद है और सर्वमत में ईश्वर एक है, सर्वज्ञ है, नित्यमुक्त है, ईश्वर में आवरण का अंगीकार किसी भी अद्वैतवाद के ग्रन्थ में नहीं है। जो ईश्वर में आवरण कहें, सो वेदान्त संप्रदाय से बहिर्भूत है, परन्तु नाना अज्ञानवाद में जीवाश्रित ब्रह्मविषयक अज्ञान है, यह वाचस्पति का मत है। वही जीव के अज्ञान से कल्पित ईश्वर और प्रपञ्च नाना मानते हैं, तथापि जीव के अज्ञान से कल्पित ईश्वर भी सर्वज्ञ ही मानते हैं, ईश्वर में आवरण का अंगीकार नहीं है।

विद्यारण्य स्वामी के और विवरणकार के मत की विलक्षणता

विद्यारण्य स्वामी आदिकों ने पारमार्थिक, व्यावहारिक, प्राति-

भासिक, भेद से त्रिविध जीव कहा है। व्यावहारिक अतः करण मे प्रतिबिम्ब को व्यावहारिक जीव कहते है। स्वप्न अवस्था के प्रातिभासिक अन्तःकरण मे प्रतिबिम्ब को प्रातिभासिक जीव कहते है। विवरणकार की रीति से बिम्ब से पृथक् प्रतिबिम्ब के अभाव से जीव के तीन भेद सभव नहीं है। इससे त्रिविध जीववाद के अनुसारी बिम्ब प्रतिबिम्ब का भेद मानते है। उनके मत मे दर्पणादिक उपाधि मे अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति होती है। प्रतिबिम्ब का अधिष्ठान दर्पणादिक है, और बिम्ब का सन्निधान निमित्त कारण है। यद्यपि निमित्त कारण के अभाव से कार्य का अभाव नहीं होता है और बिम्ब के अपसरण (हटने) से प्रतिबिम्ब का अभाव होता है, तथापि निमित्त कारण के दो भेद है। कोई तो कार्य से अव्यवहित पूर्वकाल वृत्ति निमित्त कारण होता है। कोई कार्यकालवृत्ति निमित्त कारण होता है। घटादिको के दड कुलालादिक निमित्त कारण है, सो कार्य से पूर्वकाल वृत्ति चाहिये। घटादिको की सत्ता होने पर उनकी अपेक्षा नहीं रहती। वैसे प्रत्यक्ष ज्ञान मे स्वनिषय निमित्त कारण है, वहा विषय की सत्ता ज्ञानकाल मे अपेक्षित है, विनाशाभिमुख घट से नेत्र का सयोग होने से भी घट का साक्षात्कार नहीं होता। इससे ज्ञानकाल मे वर्तमान घटादिक ही अपने साक्षात्कार के निमित्त कारण है। और दूरस्थ नाना पदार्थो मे एकत्व भ्रम होता है। मदाधकारस्थ रज्जु मे सर्प भ्रम होता है। इससे एकत्व भ्रम का निमित्तकारण दूरस्थत्व दोष है। रज्जु मे सर्प भ्रम का निमित्त कारण मदाधकार है। दूरस्थत्व और मदाधकार का अभाव होने पर एकत्व और सर्पभ्रम का अभाव होने से कार्यकाल मे वर्तमान दूरस्थत्व और मदाधकार, उक्त द्विविध अध्यास के निमित्त कारण है। इस रीति से बिम्ब का सन्निधान भी कार्यकाल मे वर्तमान ही प्रतिबिम्ब अध्यास का हेतु होने से बिम्ब के अपसरण से प्रतिबिम्ब का अभाव सभव है। इससे सन्निहित बिम्ब तो प्रतिबिम्ब का निमित्त कारण है। भ्रम के अधिष्ठान को ही उपादान कारण कहते है। इससे प्रतिबिम्ब के उपादान कारण दर्पणादिक है।

और विवरणकार के मत में प्रतिबिम्ब का स्वरूप तो बिम्ब से भिन्न नहीं है, परन्तु दर्पण-स्थत्व विपरीत देशाभिमुखत्व बिम्ब भिन्नत्व धर्मों की उत्पत्ति ग्रीवास्थ मुख में होती है, सो भी तीनो धर्म अनिर्वचनीय है। उनका अधिष्ठान रूप उपादान कारण ग्रीवास्थ मुख है, सन्निहित दर्पणादिक निमित्त कारण है। इस रीति से चेतन के प्रति बिम्बवाद में दो मत हैं। विवरणकार के मत में प्रतिबिम्ब का बिम्ब से अभेद होने से प्रतिबिम्ब का स्वरूप सत्य है और विद्यारण्य-स्वामी आदिकों के मत में दर्पणादिकों में अनिर्वचनीय मुखाभास की उत्पत्ति होती है। इसी को आभासवाद कहते हैं। विवरण उक्त पक्ष को प्रति बिम्बवाद कहते हैं। दोनों पक्षों का परस्पर खडन और स्वपक्ष का मडन बृहद् ग्रंथों में स्पष्ट है। विस्तार भय से यहाँ नहीं लिखा है।

दोनों के पक्षों की उपादेयता

और प्रतिबिम्बवाद में वा आभासवाद में आग्रह नहीं है। चेतन में ससार धर्म का सभव नहीं है और जीव ईश का परस्पर भेद नहीं है। इस अर्थ के बोध के लिये अनेक रीति कही हैं। जिस पक्ष से असग ब्रह्मात्म बोध होता हो, सोई पक्ष आदरणीय है।

बिम्ब प्रतिबिम्ब के अभेद पक्ष की रीति की अभेद के बोधन में सुगमता

तथापि बिम्ब प्रतिबिम्ब के अभेद पक्ष की रीति से असग ब्रह्मात्म बोध अनायास से होता है। क्यों ? दर्पणादिकों में मुखादिकों का लौकिक प्रतिबिम्ब होता है, वहाँ भी बिम्ब का स्वरूप तो सदा एक रस है, उपाधि के सन्निधान में बिम्ब प्रतिबिम्ब का भेद भ्रम होता है, वैसे ब्रह्म चेतन तो सदा एक रस है। अज्ञानादिक उपाधि के सबन्ध से जीव-भाव, ईश्वरभाव की प्रतीति रूप भ्रम होता है। इस रीति से असग चेतन में जीव, ईश भेद का सर्वथा अभाव है। जीवत्व ईश्वरत्व धर्म तो परस्पर भिन्न और कल्पित हैं। और धर्मों परस्पर भिन्न नहीं हैं और कल्पित भी नहीं हैं। इससे बिम्ब प्रतिबिम्ब का अभेदवाद अद्वैत मत के अत्यन्त अनुकूल है।

प्रतिबिम्ब विषयक विचार, आभासवाद और प्रतिबिम्बवाद से किचिद्भेद परन्तु आभासवाद में जैसे अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब है, उसका अधिष्ठान दर्पणादिक उपाधि है। वैसे विवरणोक्त प्रतिबिम्बवाद में भी दर्पणस्थत्व विपरीत देशाभिमुखत्वादिक धर्म अनिर्वचनीय है। उनका अधिष्ठान मुखादिक बिम्ब है। इससे दोनों पक्षों में अनिर्वचनीय का परिणामी उपादान अज्ञान कहना चाहिये।

प्रतिबिम्ब की छाया रूपता का निषेध

और कोई ग्रथकार छाया को प्रतिबिम्ब मानते हैं और सत्य कहते हैं, सो सभव नहीं है। क्यों ? शरीर-वृक्षादिकों से जितने देश में आलोक का अवरोध होता है, उतने देश में आलोक विरोधी अधिकार उत्पन्न होता है, उस अधिकार को ही छाया कहते हैं। अधिकार कानील-रूप होने से छाया का भी नियम से नील रूप ही होता है। और स्फटिक, मौक्तिक का प्रतिबिम्ब श्वेत होता है। सुवर्ण का प्रतिबिम्ब पौतरूपवाला होता है। रक्तमाणिक्य के प्रतिबिम्ब में रक्तरूप होता है। प्रतिबिम्ब को छाया रूप मानें तो सकल प्रतिबिम्ब का नील रूप होना चाहिये। इससे प्रतिबिम्ब छाया रूप नहीं है।

प्रतिबिम्ब की बिम्ब से भिन्न व्यावहारिक द्रव्यरूपता का निषेध

और कोई इस रीति से कहते हैं — यद्यपि अधिकार स्वरूप छाया से प्रतिबिम्ब का भेद है, तथापि मीमांसा के मत में जैसे आलोकाभाव को अधिकार नहीं मानते हैं, किन्तु आलोक विरोधी भावरूप अधिकार है, उसमें क्रिया होने से और नीलरूप होने से अधिकार द्रव्य है। क्रिया और गुण द्रव्य में ही होते हैं। जैसे दशमद्रव्य अधिकार है, वैसे प्रतिबिम्ब भी पृथ्वी जलादिकों से भिन्न द्रव्य है। इस रीति से प्रतिबिम्ब को स्वतन्त्र द्रव्य मानें उसको यह पूछना चाहिये — सो प्रतिबिम्ब नित्यद्रव्य है वा अनित्य द्रव्य है ? यदि नित्यद्रव्य हो तो आकाशादिकों के समान उत्पत्ति नाशहीन होने से प्रतिबिम्ब के उत्पत्तिनाश प्रतीत नहीं होने चाहिये ? इससे प्रतिबिम्ब को अनित्य द्रव्य कहें तो उपादान के देश में कार्य द्रव्य रहता है, इससे प्रतिबिम्ब के उपादान कारण

दर्पणादिक ही मानने होंगे और दर्पणादिको को द्रव्यरूप प्रतिबिम्ब की उपादानता सभव नहीं है। क्यों ? दर्पणादिक उपादान में जो प्रतिबिम्ब रूप द्रव्य का सद्भाव माने उसको यह पूछना चाहिये --प्रतिबिम्ब में जो व्यावहारिक रूप और ह्रस्व दीर्घादिक परिमाण स्वरूप गुण, तथा बिम्ब से विपरीताभिमुखत्वादिक धर्म और हस्तपादादिक अवयव जो प्रतिबिम्ब में प्रतीत होते हैं, सो प्रतिबिम्ब में व्यावहारिक है वा नहीं है ? किन्तु मिथ्या प्रतीत होते हैं ? यदि रूप परिमाणादिको का प्रतिबिम्ब में व्यावहारिक अभाव माने और प्रतिबिम्ब के रूपादिको को प्रातिभासिक माने तो व्यावहारिक द्रव्य स्वरूप प्रतिबिम्ब का अगीकार निष्फल है।

और प्रतिबिम्ब के रूप परिमाणादिको को व्यावहारिक मानें तो अल्प परिणाम वाले दर्पण में महापरिमाणवाले अनेक प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति सभव नहीं है और प्रतिबिम्ब मिथ्यात्व में तो शरीर के मध्य सकुचित देश में स्वप्न के मिथ्या हस्ती आदिको की उत्पत्ति होने से उक्त दोष का सभव नहीं है। वैसे प्रतिबिम्ब को व्यावहारिक द्रव्य कहें तो एक विधरूप वाले दर्पण में दर्पण के समान रूपवाले प्रतिबिम्ब की ही उत्पत्ति होनी चाहिये और अनेक विधरूपवाले अनेक प्रतिबिम्बों की एक दर्पण में उत्पत्ति होती है। एक रूपवाले उपादान से अनेक विध रूपवाले अनेक उपादेय (कार्य) की उत्पत्ति नहीं होती और दर्पण के मध्य वा दर्पण के अति समीप अन्य पदार्थ कोई प्रतीत होता नहीं है, जिससे अनेक विध रूपवाले प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति सभव हो। इससे प्रतिबिम्ब को व्यावहारिक द्रव्य रूप कहना सभव नहीं है। किंवा दर्पण के अति समीप और तो कोई प्रतिबिम्ब का उपादान दीखता नहीं है, दर्पण ही उपादान मानना होगा। सो सभव नहीं है। क्यों ? सघन अवयव सहित पूर्व के समान अविकारी प्रतीत होने से दर्पण में निम्न उन्नत हनु नासकादिक अनेक विध अवयव वाले द्रव्यांतर प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति कहना तो सर्वथा युक्तिहीन है। इससे बिम्ब से पृथक् व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्ब है, यह पक्ष भी छायावाद के समान असंगत है।

आभासवाद और प्रतिबिम्बवाद की युक्ति सहितता कहकर
दोनों पक्षों में अज्ञान की उपादानता

इस रीति से सन्निहित दर्पणादिको से मुखादिक अधिष्ठान में प्रतिबिम्बत्वादिक अनिर्वचनीय धर्म उत्पन्न होते हैं। अथवा सन्निहित मुखादिको से दर्पणादिक अधिष्ठान में अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब उत्पन्न होता है। यह दोनों ही पक्ष युक्तिसहित हैं। इससे अनिर्वचनीय धर्मों का वा अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब का उपादान कारण अज्ञान ही कहना चाहिये।

मूलाज्ञान को वा तूलाज्ञान को प्रतिबिम्ब वा उसके धर्मों की
उपादानता के असम्भव की शका

वहा जगत् साधारण कारण मूलाज्ञान ही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मों का वा धर्मों का उपादान कारण कहै तो आकाशादिको के समान मूलाज्ञान के कार्य होने से प्रतिबिम्बत्वादिक धर्म वा धर्मों प्रतिबिम्ब भी सत्य होने चाहिये और उक्त रीति से अनिर्वचनीय मानते हैं। इससे मूलाज्ञान को अनिर्वचनीय की उपादानता सम्भव नहीं है, वैसे विवरणकार के मत में मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान को प्रतिबिम्बत्वादि धर्मों का उपादान माने और विद्यारण्य स्वामी आदिको के मत में दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान को प्रतिबिम्ब का उपादान मानें तो अवस्था अज्ञान के कार्य को अनिर्वचनीयता होने से सत्यता की आपत्ति तो यद्यपि नहीं है, तथापि अधिष्ठान से अनिर्वचनीय की निवृत्ति होती है। और प्रतिबिम्बाध्यास का अधिष्ठान उक्त रीति से मुखावच्छिन्न चेतन वा दर्पणावच्छिन्न चेतन है। और मुख का ज्ञान वा दर्पण का ज्ञान ही अधिष्ठान का ज्ञान है। उससे मुखादि अवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान निवृत्त हो गया। उससे उत्तर काल में प्रतिबिम्ब आदिको की प्रतीति सर्व के अनुभव सिद्ध है। इससे मुखावच्छिन्न चेतन वा दर्पणावच्छिन्न चेतन का आवरक अवस्था-ज्ञान (तूलाज्ञान) भी प्रतिबिम्बादिक अध्यास का उपादान सम्भव नहीं है।

उक्त शका का कोई एक ग्रथकार की रीति से समाधान

इस स्थान में कोई ग्रथकार इस रीति से समाधान करता है :—यद्यपि शक्ति रजतादिक अध्यास में अधिष्ठान के विशेष ज्ञान से आवरण शक्ति और विक्षेप शक्तिरूप अज्ञान के दोनों अशो की निवृत्ति होती है, तथापि अनुभव के अनुसार तो प्रतिबिम्बाध्यास के अधिष्ठान ज्ञान से अज्ञान के आवरण शक्ति अश की ही निवृत्ति होती है, विक्षेप शक्ति अश की नहीं होती। इससे अधिष्ठान ज्ञान से आवरण शक्ति रूप अश की निवृत्ति होने पर भी प्रतिबिम्बादिक और उनका ज्ञान रूप विक्षेप का हेतु अज्ञान का अश रहने से अधिष्ठान ज्ञान से उत्तर काल में भी प्रतिबिम्बादिक प्रतीत होते हैं। इससे उपाधि अवच्छिन्न चेतनस्थ तूलाज्ञान का कार्य प्रतिबिम्बाध्यास है, यह पक्ष संभव है।

उक्त शका का अन्य ग्रथकारों की रीति से समाधान

अन्य ग्रथकारों का यह मत है —दर्पणादिकों का उपादान मूलाज्ञान ही प्रतिबिम्बाध्यास का उपादान है। इससे दर्पणादिकों के ज्ञान होने पर भी प्रतिबिम्ब की प्रतीति होती है। ब्रह्म के ज्ञान से ब्रह्म चेतन के आवरण अज्ञान की और उसके कार्य की निवृत्ति होती है। दर्पणादिकों के ज्ञान से दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतन के आवरण अज्ञान की निवृत्ति होने पर भी ब्रह्मस्वरूप आवरण अज्ञान की निवृत्ति नहीं होती। ब्रह्मात्मस्वरूप के आच्छादक अज्ञान को मूलाज्ञान कहते हैं। उपाधि अवच्छिन्न चेतन के आच्छादक अज्ञान को अवस्थाज्ञान कहते हैं, उसी को तूलाज्ञान कहते हैं। मूलाज्ञान से तूलाज्ञान का भेद है वा अभेद है, यह विचार आगे लिखेंगे।

मूलाज्ञान और तूलाज्ञान के भेद विषयक किंचित विचार

यद्यपि मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानें तो मूलाज्ञान के कार्य होने से दर्पणादिकों के समान व्यावहारिक ही प्रतिबिम्बादिक भी होने चाहिये, और ब्रह्म ज्ञान से बिना ही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मों में तथा प्रतिबिम्ब में मिथ्यात्व बुद्धि होने से प्रातिभासिक है। मूलाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता मानें तो

प्रातिभासिक सभव नहीं है, तथापि ब्रह्मज्ञान से निवर्तनीय अज्ञान का कार्य व्यावहारिक है, और ब्रह्मज्ञान से बिना ही निवर्तनीय अज्ञान का कार्य प्रातिभासिक है। इस रीति से व्यावहारिक, प्रातिभासिक भेद कहै तो उक्त शका होती है। ओर अज्ञान से अतिरिक्त दोषजन्य नहीं हो, किन्तु केवल अज्ञानजन्य हो, उसको व्यावहारिक कहते हैं। अज्ञान से अतिरिक्त दोषजन्य हो, उसको प्रातिभासिक कहते हैं। इस रीति से व्यावहारिक, प्रातिभासिक का भेद कहने से उक्त शका सभव नहीं है। क्यो ? दर्पणादिक उपाधि से मुखादिको का सबन्ध होने पर भी ब्रह्म चेतनस्थ मूलाज्ञान का प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मरूप वा प्रतिबिम्ब आदिक धर्मरूप परिणाम होता है। और दोनो पक्षो मे अधिष्ठान ब्रह्म चेतन है।

आभासवाद और प्रतिबिम्बवाद मे धर्मी वा धर्म के अध्यास की उत्पत्ति का उपादान तूलाज्ञान को मानकर अधिष्ठान का भेद

पूर्व जो कहा है — विद्यारण्यस्वामी के मत मे प्रतिबिम्ब की उत्पत्ति माने तो दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतन अधिष्ठान है, और दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान उपादान है। वैसे विवरणकार के मत मे प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मो की ही उत्पत्ति मानें तो बिम्बावच्छिन्न चेतन अधिष्ठान है और बिम्बावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान उपादान है। इस रीति से धर्माध्यास (विवरण) पक्ष और धर्माध्यास (विद्यारण्य) पक्ष मे अधिष्ठान और उपादान भेद है, सो अवस्थाज्ञान (तूलाज्ञान) को उक्त अध्यास की उपादानता मानकर कहा है।

दोनो पक्षो मे मूलाज्ञान की उपादानता माने तो अधिष्ठान का अभेद और मूलाज्ञान को उक्त अध्यास के उपादानता की योग्यता

मूलाज्ञान को उपादानता माने तो दोनो मतो मे अधिष्ठान का भेद सभव नहीं है और मूलाज्ञान को ही अध्यास की उपादानता माननी चाहिये। क्यो ? अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता मानें तो दर्पणादिको के ज्ञान से वा मुखादिको के ज्ञान से अज्ञान की आवरणशक्ति अश के निवृत्ति होने पर विक्षेपशक्ति अश की स्थिति मानें

तो ब्रह्म ज्ञान से ब्रह्मस्वरूप का आवरण मूलाज्ञानाश ही नष्ट होगा, वैसे शुक्ति आदिको के ज्ञान से शुक्ति आदि अवच्छिन्न चेतन का आवरण तूलाज्ञानाश ही नष्ट होगा, और व्यावहारिक, प्रातिभासिक विक्षेप का हेतु द्विविध (तूला, मूला) अज्ञानाश के शेष रहने से विदेह कैवल्य में भी व्यावहारिक, प्रातिभासिक विक्षेप के सद्भाव से सर्व ससार का अनुच्छेद (उच्छेद नहीं) होगा । इससे आवरण हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति होने पर विक्षेप हेतु अज्ञानाश का शेष कहना संभव नहीं है ।

तूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता के वादी का मत

और तूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता वादी ऐसे कहै —आवरण हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति होने पर विक्षेप हेतु अज्ञानाश का शेष स्वाभाविक नहीं है, किन्तु विक्षेप हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति का प्रतिबन्धक हो, वहा विक्षेप हेतु अज्ञानाश शेष रहता है । ब्रह्म ज्ञान से आवरण हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति होने पर भी विक्षेप हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति में प्रतिबन्धक प्रारब्ध कर्म रहता है, उतने काल विक्षेप हेतु अज्ञानाश शेष रहता है । प्रारब्धरूप प्रतिबन्धक के अभाव होने पर, विक्षेप हेतु अज्ञानाश की भी निवृत्ति होती है । परन्तु इतना भेद है —आवरण अज्ञानाश की निवृत्ति तो महावाक्यजन्य अतःकरण की प्रमारूप वृत्ति से होती है, किन्तु प्रारब्ध बल से जितने वर्ष जीवे तब पर्यन्त पूर्व (महावाक्यजन्य अतःकरण की प्रमा) वृत्ति तो रहती नहीं है । और विक्षेप निवृत्ति के अर्थ मरण के अव्यवहित पूर्व काल में महावाक्य विचार का विद्वान् को विधान भी नहीं है । और मरण मूर्च्छा-काल में महावाक्य विचार का संभव भी नहीं है । इससे विक्षेप शक्ति के नाश के हेतु तत्त्वज्ञान के संस्कार सहित चेतन है और आवरण शक्ति के नाश का हेतु तत्त्वज्ञान है । जैसे मूलाज्ञान की विक्षेप शक्ति की निवृत्ति में प्रतिबन्धक प्रारब्ध-कर्म है, वैसे प्रतिबिम्बाध्यास में विक्षेप शक्ति की निवृत्ति में मुखादिक बिम्ब से दर्पणादिक उपाधि का संबन्ध ही प्रतिबन्धक है, उसके सद्भाव में आवरणाश की निवृत्ति

होने पर भी प्रतिबिम्बादिक विक्षेप की निवृत्ति नहीं होती। इससे बिम्ब उपाधि का सबन्धरूप प्रतिबन्धक की निवृत्ति होने पर ही विक्षेप की निवृत्ति होती है। शुक्ति रजतादिक अध्यास हो, वहा आवरण के नाश से अनन्तर विक्षेप की निवृत्ति में प्रतिबन्धक के अभाव से विक्षेप शेष नहीं रहना। इस रीति से विक्षेप निवृत्ति में प्रतिबन्धकाभाव सहित अधिष्ठान ज्ञान को हेतुता होने से और मोक्षदशा में विक्षेप शक्ति में प्रारब्धरूप प्रतिबन्धक के अभाव से ससार का उपलभ्य सभव नहीं है। इससे आवरण शक्ति के नाश से उत्तर भी विक्षेपशक्ति का सद्भाव माने तो उक्त (ससार का अनुच्छेद) दोष के अभाव से अवस्थाज्ञान को भी प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानना उचित है।

उक्त मत के निषेध पूर्वक मूलाज्ञान को ही प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता

यह कथन भी अयुक्त है। क्यों ? बिम्ब उपाधि के सन्निधान से पूर्व ही जहा देवदत्त के मुख का और दर्पणादिक उपाधि का यज्ञदत्त को यथार्थ साक्षात्कार हो, उससे उत्तरकाल में भी देवदत्त मुख का दर्पण से सबन्ध होने पर यज्ञदत्त को देवदत्त मुख में प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मों का अध्यास विवरण के मत में होता है, वैसे विद्यारण्य स्वामी के मत में देवदत्त के मुख के प्रतिबिम्ब का अध्यास दर्पण में होता है, सो नहीं होना चाहिये। क्यों ? उक्त अध्यास की निवृत्ति में बिम्ब उपाधि का सबन्ध ही प्रतिबन्धक है, मुख वा दर्पणरूप अधिष्ठान के ज्ञान काल में उस प्रतिबन्धक का अभाव होने से प्रतिबन्ध का अभावसहित अधिष्ठान ज्ञान होता है। विवरणकार के मत में “देवदत्त मुखे दर्पणस्थत्व प्रत्यङ् (पश्चिम) मुखत्वादिक नास्ति” ऐसा ज्ञान अध्यास का विरोधी है। और विद्यारण्य स्वामी के मत में “दर्पणे देवदत्त मुख नास्ति” ऐसा ज्ञान उक्त अध्यास का विरोधी है। क्यों ? दोनों मतों में क्रम से “देवदत्त मुखे दर्पणस्थत्व प्रत्यङ्, मुखत्व दर्पणे देवदत्त मुखम्” इस रीति से अध्यास के आकार का भेद है। उसकी हेतु विक्षेप शक्ति विशिष्ट अज्ञानाश की भी निवृत्ति हुई है, इससे उपादान के अभाव से उक्त स्थल

मे यज्ञदत्त को देवदत्त के मुख का प्रतिबिम्ब भ्रम नहीं होना चाहिये और ब्रह्म चेतनस्थ मूलाज्ञान को ही प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता माने तो उक्त उदाहरण में देवदत्त के मुख का और दर्पण का ज्ञान होने पर भी ब्रह्म रूप अधिष्ठान के अभाव से उपादान के सद्भाव से उक्त अध्यास संभव है। इससे मूलाज्ञान ही प्रतिबिम्बाध्यास का उपादान है। यह पक्ष ही समीचीन है।

मूलाज्ञान की उपादानता के पक्ष में शका

परन्तु इस पक्ष में यह शका है — ब्रह्म चेतनस्थ मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानें तो ब्रह्मज्ञान से बिना प्रतिबिम्ब भ्रम की निवृत्ति नहीं होनी चाहिये। क्यों? अधिष्ठान के यथार्थ ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति द्वारा भ्रम की निवृत्ति होती है। और प्रतिबिम्बाध्यास का अधिष्ठान उक्त पक्ष में ब्रह्मचेतन है, दर्पणावच्छिन्न चेतन वा मुखावच्छिन्न चेतन अधिष्ठान नहीं है। मुखदर्पणादि ज्ञान से मूलाज्ञान की निवृत्ति मानें तो उपादान के नाश से मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थों का भी अभाव होना चाहिये। इससे मूलाज्ञान को उपादानता मानें तो मुखादिक बिम्ब उपाधि के वियोग काल में भी प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति संभव नहीं है।

उक्त शका का समाधान

इस शका का यह समाधान है — आवरणशक्ति और विक्षेपशक्ति के भेद से दो अशवाला अज्ञान है। प्रतिबन्धक रहित अधिष्ठान ज्ञान से अशेष अज्ञान की निवृत्ति होती है। प्रारब्ध कर्म प्रतिबन्धक के रहते ब्रह्मरूप अधिष्ठान का ज्ञान होने पर भी विक्षेप हेतु अज्ञानाश की निवृत्ति नहीं होती। और घटादिक अनात्मपदार्थगोचर ज्ञान होते हैं, उनसे अज्ञान की निवृत्ति तो होती नहीं है परन्तु जितने काल घटादिकों का स्फुरण रहै उतने काल अन्धकार से आवृत गृह के एक देश में प्रभा प्रकाश से अन्धकार के सकोच के समान अज्ञानजन्य आवरण का सकोच होता है। वैसे मुख दर्पणादिकों के साक्षात्कार से ब्रह्म के आच्छादक मूलाज्ञान की निवृत्ति तो यद्यपि नहीं होती है, तथापि अज्ञान-

जन्य प्रतिबिम्बाध्यास रूप विक्षेप का मुख दर्पणादि ज्ञान से उपादान मे विलयरूप सकोच होता है। उपादान मे विलय को ही कार्य की सूक्ष्म अवस्था कहते है। इस रीति से अधिष्ठान ज्ञान के अभाव से अज्ञान की निवृत्ति बिना प्रतिबिम्बाध्यास की बाधरूप निवृत्ति का यद्यपि सभव नहीं है, तथापि मुखदर्पणादिको के ज्ञान से प्रतिबन्धक का अभाव होने पर कार्य का उपादान मे विलयरूप निवृत्ति होती है।

एक देशी की रीति से बाध का लक्षण

इस रीति से ससार दशा मे प्रतिबिम्बाध्यास का बाध नहीं होता। यह कोई एक देशी मानते है। इस मत मे अभाव निश्चय को बाध नहीं कहते है। क्यों ? “मुखे दर्पणस्थत्व नास्ति, दर्पणे मुख नास्ति” इस रीति से विवरणकार, विद्यारण्यस्वामी के मत भेद से उभय विध अध्यास का अभाव निश्चय सर्व अविद्वानो के भी अनुभव सिद्ध है। उसका संसार दशा मे ही अभाव कहना सभव नहीं है। इससे ब्रह्मज्ञान बिना प्रतिबिम्बाध्यास का बाध नहीं मानें उसके मत मे केवल अधिष्ठान शेष को ही बाध कहते है। प्रतिबिम्बाध्यास का अभाव निश्चय उक्त रीति से होने पर भी ससार दशा मे अज्ञान की सत्ता होने से केवल अधिष्ठान ही शेष नहीं है, किन्तु अज्ञान विशिष्ट अधिष्ठान है। इस रीति से प्रतिबन्धक रहित मुखदर्पणादिक साक्षात्कार से अधिष्ठान ज्ञान बिना अज्ञान निवृत्ति के अभाव से प्रतिबिम्बाध्यास की बाधरूप निवृत्ति का अभाव होने पर भी अपने उपादान मे विलयरूप कार्य का सकोच होता है। उपादानरूप से कार्य की स्थिति को ही सूक्ष्मावस्था कहते हैं।

बहुत ग्रंथकारो की रीति से बाध का लक्षण और ब्रह्मज्ञान बिना प्रतिबिम्बाध्यास के बाध की सिद्धि

बहुत ग्रंथकारो के मत मे ब्रह्मज्ञान से बिना मूलाज्ञान के नाश बिना भी मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यास का बाध होता है। यह उक्तका अभिप्राय है.—मिथ्यात्व निश्चय वा अभावनिश्चय को बाध कहते हैं। यह सर्व ग्रंथों का निष्कर्ष है। बहुत स्थानो मे मिथ्यात्व

निश्चय वा अभाव निश्चय पदार्थ का हो, वहा अधिष्ठान मात्र शेष रहता है, अज्ञान शेष नहीं रहता। इस अभिप्राय से किसी ग्रन्थकार ने अधिष्ठान मात्र का शेष ही बाध का स्वरूप कहा है, किन्तु अधिष्ठान मात्र का शेष बाध का लक्षण नहीं है। यदि बाध का यही लक्षण हो, तो स्फटिक में लौहित्य भ्रमादिक सोपाधिक अध्यास हो, वहा अधिष्ठान ज्ञान से उत्तर काल में भी जपा कुसुम और स्फटिक का परस्पर सबन्ध रूप प्रतिबन्धक होने से लौहित्य अध्यास की निवृत्ति नहीं होती है, वैसे विद्वान् को प्रारब्ध कर्म प्रतिबन्धक होने से शरीरादिकों की निवृत्ति नहीं होती है। इससे अज्ञान कार्य विशिष्ट अधिष्ठान दोनों स्थानों में होने से केवल अधिष्ठानशेष के अभाव से बाध व्यवहार नहीं होना चाहिये। और श्वेतस्फटिक के साक्षात्कार से लौहित्य अध्यास का बाध होता है। ब्रह्म साक्षात्कार से जीवन्मुक्त विद्वान् को ससार का बाध होता है। इस रीति से विक्षेप सहित अधिष्ठान में बाध व्यवहार सकल ग्रन्थकारों ने लिखा है। वहा अध्यस्त पदार्थ में मिथ्यात्व निश्चय वा उसका अभाव निश्चय ही बाध का स्वरूप सभ्य है। और प्रतिबन्धक रहित मुखदर्पणादिकों के ज्ञान से मुख में प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मों का तथा दर्पण में प्रतिबिम्बादिक धर्मों का मिथ्यात्व निश्चय होता है, वैसे अभाव निश्चय होता है। इससे ब्रह्म ज्ञान से बिना प्रतिबिम्बाध्यास का बाध नहीं होता, यह कथन अयुक्त है।

मुख दर्पणादि अधिष्ठान के ज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति की हेतुता

जैसे अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास की बाधरूप निवृत्ति होती है, वैसे मुखदर्पणादिकों के अपरोक्ष ज्ञान से भी प्रतिबन्धक रहित काल में बिम्बाध्यास की निवृत्ति अनुभव सिद्ध है। इससे प्रतिबन्धकाभाव सहित मुखदर्पणादि ज्ञान भी अधिष्ठान ज्ञान के समान अध्यास निवृत्ति का हेतु है। इस रीति से मानना योग्य है और मुख दर्पणादि ज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास निवृत्ति का कारणता भी सभ्य है। क्यों ? समान विषयक ज्ञान से अज्ञान का विरोध नहीं है। इससे मुखदर्पणादिक ज्ञान का मुखदर्पणादिक

अवच्छिन्न चेतनस्थ अवस्थाज्ञान से ही विरोध है। ब्रह्माच्छादक मूलाज्ञान से ब्रह्मज्ञान बिना अन्य ज्ञान का विरोध नहीं है। इससे ब्रह्मज्ञान विरोधी मूलाज्ञान से दर्पणादिक ज्ञान के विरोधाभाव से प्रतिबिम्बाध्यास के उपादान मूलाज्ञान की निवृत्ति तो यद्यपि नहीं होती है, तथापि अज्ञान निवृत्ति से बिना भी विरोधी ज्ञान से पूर्वज्ञान की निवृत्ति अनुभव सिद्ध है।

मुखदर्पणादिक के ज्ञान को मूलाज्ञान की निवृत्ति बिना प्रतिबिम्बाध्यास की नाशकता

जहा रज्जु के अज्ञान से सर्पभ्रम से उत्तर दड भ्रम होता है, वहा दड ज्ञान से सर्प के उपादान अवस्था ज्ञान की निवृत्ति तो होती नहीं है। क्यों ? अधिष्ठान के तत्त्वज्ञान से ही अज्ञान की निवृत्ति होती है। इससे रज्जुज्ञान बिना रज्जु चेतनस्थ अज्ञान की निवृत्ति संभव नहीं है। और दड भ्रम से ही रज्जु चेतनस्थ अज्ञान की निवृत्ति हो तो, उपादान के अभाव से दडाध्यास का स्वरूप ही सिद्ध नहीं होगा। इससे दडज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति बिना जैसे सर्पाध्यास की निवृत्ति होती है, वैसे “मुखेप्रतिबिम्बत्व नास्ति। दर्पणे मुख नास्ति” इस प्रकार से मुख दर्पण का ज्ञान प्रतिबिम्बाध्यास का विरोधी होने से उससे भी प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति होती है। और प्रतिबिम्बाध्यास के उपादान मूलाज्ञान की उक्त ज्ञान से निवृत्ति संभव नहीं है। यदि उक्त ज्ञान से मूलाज्ञान की निवृत्ति कहै, तो मूलाज्ञान के कार्य मुख दर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थ भी नष्ट होने चाहिये। इससे मुखदर्पणादिक ज्ञान को विरोध विषयक होने से अज्ञान निवृत्ति बिना भी प्रतिबिम्बाध्यास की नाशकता है। भाव अभाव का परस्पर विरोध होता है। इससे उसके ज्ञान भी परस्पर विरोधी होते हैं। जहा स्थाणु मे स्थाणुत्व ज्ञान से उत्तर पुरुषत्व भ्रम हो, वहा “स्थाणुत्व नास्ति” ऐसे विरोधी भ्रमज्ञान से पूर्व प्रमाज्ञान की निवृत्ति होती है। घटवाले भूतल मे घटाभाव के भ्रमज्ञान से उत्तर घट से इन्द्रिय सयोग होने पर “घटवद्-भूतलम्” ऐसे विरोध प्रमाज्ञान से पूर्व भ्रमज्ञान की निवृत्ति होती है। जहा

रज्जु मे सर्प भ्रम से उत्तर दड भ्रम हो, वहा दड भ्रम से सर्प भ्रम की निवृत्ति होनी है। इम रीति से कही भ्रमज्ञान से प्रमाज्ञान की निवृत्ति, कही प्रमाज्ञान से भ्रमज्ञान की निवृत्ति, कही भ्रमज्ञान से भ्रमज्ञान की निवृत्ति होती है। जहा भ्रम से प्रमा की निवृत्ति और भ्रम से भ्रम की निवृत्ति हो, वहा भ्रम ज्ञान का उपादान अज्ञान के सद्भाव मे ही पूर्व ज्ञान की निवृत्ति होती है। जहा प्रमाज्ञान से भ्रम की निवृत्ति हो, वहा अधिष्ठान का यथार्थज्ञान प्रमा होने से अज्ञान सहित भ्रम की निवृत्ति होती है। इस प्रकार से अधिष्ठान ज्ञान बिना, मूलाज्ञान की निवृत्ति बिना भी मुख दर्पणादि ज्ञान से प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति सभव है।

विरोधी ज्ञान से पूर्व ज्ञान की निवृत्ति होती है, यह नियम है। और अधिष्ठान के यथार्थ ज्ञान से ही पूर्व भ्रम की निवृत्ति हो, यह नियम नहीं है। परन्तु अधिष्ठान के यथार्थ ज्ञान बिना अज्ञान की निवृत्ति नहीं होती है। इससे अज्ञान की निवृत्ति केवल अधिष्ठान की विशेष प्रमा से होती है, यह नियम है। विवरणकार के मत मे “मुखे प्रतिबिम्बत्व दपणस्थत्व प्रत्यङ् मुखत्वम्” ऐसा अध्यास होता है, उसका विरोधी “मुखे प्रतिबिम्बत्वादिक नास्ति” ऐसा ज्ञान है। और विद्यारण्य स्वामी के मत मे “दर्पणे मुखम्” ऐसा अध्यास होता है। “दर्पणे मुख नास्ति” ऐसा ज्ञान उसका विरोधी है। नैयायिक मत मे भी अभाव का परस्पर विरोध मानकर उनके ज्ञानो का भी विषय विरोध से विरोध माना है। इस प्रकार से मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानें तो बिम्ब उपाधि का मन्निधानरूप प्रतिबध्दकरहित काल मे मुखदर्पणादिक ज्ञान से अज्ञान निवृत्ति बिना भी उक्त अध्यास की निवृत्ति सभव है। परन्तु—

उक्त पक्ष मे पद्मपादाचार्यकृत पचपादिका की रीति से तूलाज्ञान

को अध्यास की हेतुता के वादी की शका

इस पक्ष मे यह शका है —शारीरक भाष्य की टीका पचपादिका नाम पद्मपादाचार्य ने किया है, उनको भाष्यकार के वचन से सर्वज्ञता प्राप्त हुई है। उस सर्वज्ञ वचन पचपादिका मे यह लिखा है —

जहां सर्प रजतादिक भ्रम हो, वहां रज्जु शुक्ति के ज्ञान से सर्प रजतादिकों के उपादान अज्ञान की निवृत्ति होती है, और अज्ञान की निवृत्ति से सर्प रजतादिक अध्यास की निवृत्ति होती है। रज्जु शुक्ति आदिकों के ज्ञान को सर्प रजतादिकों की निवृत्ति में साक्षात्कारण माने तो उपादान के नाश से भाव कार्य का नाश होता है, इस नियम की हानि होगी। और अधिष्ठान ज्ञान से अज्ञान का नाश होता है। अज्ञान नाश से अध्यास का नाश होता है। इस रीति से माने तो उक्त नियम का व्यभिचार नहीं होता। यद्यपि अधिकार के समान अज्ञान भी भावरूप है, तथापि अज्ञान अनादि होने से कार्य नहीं है। इससे अज्ञान की निवृत्ति तो अधिष्ठान ज्ञान से भी संभव है, परंतु भावकार्य सर्पादिक अध्यास की निवृत्ति उपादान के नाश बिना नहीं होती। घटध्वस की निवृत्ति भी वेदांतमत में होती है और प्रभावपदार्थ का उपादान कारण नहीं होता। इससे उपादान के नाश बिना भी घटध्वस रूप कार्य का नाश होता है, परंतु घटध्वस भाव नहीं है। इससे उपादान नाश को भाव कार्य के नाश में नियत हेतुता के संरक्षण को पंचपादिका में अज्ञान निवृत्ति द्वारा अधिष्ठान ज्ञान को अध्यास निवृत्ति की हेतुता कही है। अज्ञान निवृत्ति को त्यागकर अधिष्ठान ज्ञान को अध्यास निवृत्ति की साक्षात् हेतुता का निषेध करा है, और मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता माने तो उक्त रीति से अज्ञान निवृत्ति से बिना ही प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति माननी होती है। इससे पंचपादिका वचन से विरोध होगा। अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता मानें तो विरोध नहीं है। क्यों? अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता कहें उसके मत में विवरणकार की रीति से मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान को धर्माध्यास की उपादानता सिद्ध होती है। विद्यारण्य स्वामी की रीति से दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान को धर्मी अध्यास की हेतुता सिद्ध होती है और प्रतिबन्धक रहित काल में मुख ज्ञान से वा दर्पणज्ञान से उन अज्ञानों की क्रम में निवृत्ति होती है। अज्ञान निवृत्ति द्वारा प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति होती है। इससे अवस्थाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानना पंचपादिका

वचन के अनुकूल है। और मूलाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता कहना पचपादिका वचन से विरुद्ध है। इस रीति से उक्त अध्यास की हेतुता अवस्थाज्ञान को माने तो उसका यह पूर्व पक्ष है।

उक्त शका की अयुक्तता

परन्तु अवस्थाज्ञान को हेतुता माने तो भी पचपादिका वचन से विरोध परिहार नहीं होता। तथाहि —जहां दर्पण सन्नद्ध रहित देवदत्त मुख का वा देवदत्त मुख वियुक्त (रहित) दर्पण का यज्ञदत्त को साक्षात्कार हो, और उत्तर क्षण में देवदत्त मुख का दर्पण से सन्नद्ध हो, वहां भी प्रतिबिम्बाध्यास होता है। मूलाज्ञान को उपादानता माने तो मुखदर्पणादि साक्षात्कार से उसकी निवृत्ति नहीं होती। और मुखज्ञान से मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान की, वैसे दर्पणज्ञान से दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञान की निवृत्ति अवश्य होती है। और मुख दर्पण साक्षात्कार से उत्तर काल में भी मुख दर्पण सन्निधान से प्रतिबिम्बाध्यास होता है। इससे मुख दर्पण साक्षात्कार से अवस्था अज्ञान के आवरण-शक्ति विशिष्ट अज्ञानाश का नाश होने पर भी विक्षेप शक्ति विशिष्ट अज्ञानाश का नाश नहीं होने से विशेष रूप से ज्ञानाधिष्ठान में भी अध्यास सभ्य है, वहां दर्पण मुख का परस्पर त्रियोग होने पर प्रतिबन्ध-काभाव सहित अधिष्ठान ज्ञान में अज्ञान निवृत्ति द्वारा अध्यास की निवृत्ति कहना अवस्थाज्ञानवादी को भी सभ्य नहीं है, किन्तु ज्ञान से साक्षात् अध्यास की निवृत्ति कहना ही सभ्य है। क्यों ? जैसे रज्जु ज्ञान से शुक्ति के अज्ञान का नाश नहीं होता है। इससे ज्ञान से अज्ञान मात्र का नाश नहीं होता है, किन्तु समान विषयक अज्ञान का ज्ञान से नाश होता है। ज्ञान से जिसका प्रकाश हो उसको ज्ञान का विषय कहते हैं। अज्ञान से आवृत हो उसको अज्ञान का विषय कहते हैं। यज्ञदत्त को अध्यास से पूर्वकाल में हुआ जो मुखदर्पण का साक्षात्कार उससे आवरण का नाश होने से अज्ञानकृत आवरणरूप अज्ञान के विषय का मुख दर्पण में अभाव है। इससे ज्ञान अज्ञान के विरोध का सपादक समान विषयत्व के भाग से उक्त स्थल में अज्ञान निवृत्ति बिना ही

अध्यास मात्र की निवृत्ति अवस्थाज्ञानवादी को भी माननी होती है। इस रीति से अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता मानने पर भी पचपादिका वचन से विरोध परिहार नहीं होता है।

तूलाज्ञान को उक्त अध्यास की हेतुता माने तो पचपादिका के वचन से विरोध और मूलाज्ञान को हेतुता माने तो अविरोध

और सूक्ष्म विचार करे तो अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास की हेतुता माने तो पचपादिका वचन से विरोध है। मूलाज्ञान को हेतुता माने तो विरोध नहीं है। तथाहि — ज्ञान से केवल अज्ञान की निवृत्ति होती है। और अज्ञानरूप उपादान की निवृत्ति से अज्ञान कार्य की निवृत्ति होती है। इस रीति से पचपादिका का वचन है। उसका यह अभिप्राय नहीं है — भाव कार्य के नाश में उपादान का नाश नियत हेतु होने से अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास निवृत्ति संभव नहीं है। क्यों ? उपादान के नाश बिना कहीं भी भाव-कार्य का नाश नहीं हो तो भाव-कार्य के नाश में उपादान का नाश नियत हेतु हो, और भावकार्य द्व्यणुक है, उसके उपादान परमाणु है, उनको नित्यता होने से नाश संभव नहीं है। इससे परमाणु संयोग के नाश से द्व्यणुक का नाश होता है। वही भावकार्य के नाश में उपादान नाश की हेतुता का व्यभिचार है। इससे भावकार्य नाश में उपादान नाश की हेतुता नियम के संरक्षण अभिप्राय से पचपादिका की उक्ति नहीं है, और केवल आग्रह से पचपादिका वचन का उक्त नियम संरक्षण में अभिप्राय कहै तो दडभ्रम से सर्वाध्यास की निवृत्ति नहीं होगी। और नैयायिक मत में द्व्यणुक भिन्न द्रव्य के नाश को हेतुता मानी है। संकल भावकार्य के नाश में उपादान नाश को हेतुता कहै तो परमाणु और मन नित्य है, उनके नाश असंभव में उनकी क्रिया का नाश नहीं होगा। वैसे नित्य आत्मा के ज्ञानादि गुणों का और नित्य आकाश के शब्दादि गुणों का नाश नहीं होगा। इससे भावकार्य के नाश में उपादान का नाश नियत हेतु है, यह कथन असंगत है, परन्तु किसी स्थान में आश्रय का नाश होने पर कार्य की स्थिति नहीं होती है। वही उपादान का नाश भी कार्य नाश का हेतु है,

तथापि कार्य नाश मे उपादान का नाश नियत हेतु नहीं है । उपादान के सद्भाव मे अन्यकारण से भी कार्य का नाश होता है ।

इस रीति से उक्त नियम सरक्षण मे अभिप्राय से पचपादिका की उक्ति नहीं है, किन्तु अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास की निवृत्ति हो, वहाँ अधिष्ठान ज्ञान को अध्यास निवृत्ति मे कारणता नहीं है । अधिष्ठान ज्ञान तो अज्ञान निवृत्ति का कारण है, और अज्ञान निवृत्ति अध्यास निवृत्ति का कारण है । जैसे कुलाल का जनक घट मे अन्यथा सिद्ध होने से कारण नहीं है, वैसे अध्यास निवृत्ति मे अधिष्ठान का ज्ञान अन्यथा सिद्ध होने से कारण नहीं है । इस रीति से अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास की निवृत्ति हो, वहा ज्ञान से अज्ञानमात्र की निवृत्ति होती है । अध्यास की निवृत्ति उपादान अज्ञान के नाश से होती है । यह पचपादिका वचन का अभिप्राय है । और सर्वत्र अध्यास की निवृत्ति मे अज्ञान निवृत्ति हेतुता है । इस अभिप्राय से पचपादिका की उक्ति हो तो दडभ्रम से अज्ञान निवृत्ति के अभाव से सर्पभ्रम की निवृत्ति नहीं होनी चाहिये । इससे अधिष्ठान के यथार्थ ज्ञान से अध्यास की निवृत्ति होती है । वहा अज्ञान की निवृत्ति ही अध्यास निवृत्ति का हेतु है, यह नियम पचपादिका ग्रंथ मे विवक्षित है । और अवस्थाऽज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की हेतुता माने उसके मत मे मुखदर्पणादिक ज्ञान ही अधिष्ठान का ज्ञान है, उससे अज्ञान निवृत्ति द्वारा अध्यास की निवृत्ति मानना पचपादिकानुसार है । और यज्ञदत्त को पूर्वज्ञान से आवरण नाशस्थल मे देवदत्त मुख का उपाधि सन्निधान होने पर प्रतिबिम्बाध्यास होकर उपाधि वियोग काल मे अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास निवृत्ति हो, वहा अज्ञान निवृत्ति द्वारा अध्यास की निवृत्ति सभव नहीं है, किन्तु अधिष्ठान से साक्षात् अध्यास की निवृत्ति होती है । इससे पचपादिका से विरुद्ध है ।

और मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानें तो मुखदर्पणादिक ज्ञान से प्रतिबिम्बाध्यास की निवृत्ति हो, वहा मुखदर्पणादिको को इस पक्ष मे अधिष्ठानता के अभाव से अधिष्ठान ज्ञानजन्य

अध्यास की निवृत्ति नहीं है, किन्तु विरोधी विषय के ज्ञान को भी विरोधी होने से मुखदर्पणादिको के ज्ञान को अध्यास निवर्तकता है। और पचपादिका में अधिष्ठानज्ञानजन्य अध्यास की निवृत्ति ही अज्ञान निवृत्ति द्वारा विवक्षित है। और अधिष्ठान ज्ञान बिना प्रकारान्तर से अध्यास की निवृत्ति में अज्ञान निवृत्ति को द्वारता विवक्षित नहीं है। इस रीति से मूलाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता मानें तो मुखदर्पणादिकज्ञानजन्य अध्यास की निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य नहीं है। और अवस्थाज्ञान को उक्त अध्यास का उपादान मानें तो मुखदर्पणादि ज्ञान जन्य अध्यास की निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य है। और अधिष्ठान ज्ञान से अध्यास की निवृत्ति हो, सो अज्ञान निवृत्ति द्वारा ही पचपादिका में विवक्षित है। और पूर्व ज्ञात अधिष्ठान में अध्यास होकर निवृत्ति हो, वही उक्त रीति से अज्ञान निवृत्ति द्वारा अध्यास की निवृत्ति संभव नहीं है। इससे अवस्थाज्ञान को प्रतिबिम्बाध्यास की उपादानता माने तो पचपादिका बचन से विरोध है मूलाज्ञान को उक्त अध्यास की उपादानता मानें तो विरोध नहीं है।

प्रतिबिम्बाध्यास की व्यावहारिकता और प्रतिभासिकता के विचार पूर्वक स्वप्नाध्यास के उपादान के विचार की प्रतिज्ञा

इस रीति से आकाशादिक प्रपच के समान मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यास है, परन्तु एक देशी की रीति से ब्रह्मज्ञान बिना उसकी बाधरूप निवृत्ति नहीं होने से प्रतिबिम्बाध्यास में व्यावहारिकत्व शका होती है, तथापि बिम्ब उपाधि का सबन्धरूप आगतुक दोषजन्य है। इससे प्रतिभासिक है। आकाशादिक प्रपच का अध्यास है, सो अविद्या-मात्रजन्य है। इससे व्यावहारिक है। और अनन्तर उक्त रीति (एक देशी की रीति के बाध लक्षण) से तो अधिष्ठान ज्ञान बिना विरोधी ज्ञान से बाधरूप निवृत्ति का संभव होने से ससार दशा में बाध्यत्वरूप प्रतिभासिकत्व भी संभव है। जैसे प्रतिबिम्बाध्यास में मृत भेद से अवस्था-ज्ञान और मूलाज्ञान उपादान कहा है, वैसे स्वप्नाध्यास भी किसी

के मत में अवस्थाज्ञान जन्य है, और मतान्तर में मूलाज्ञान जन्य है।

स्वप्न विषयक विचार तूलाज्ञान, को स्वप्न के उपादानता की रीति

अवस्थाज्ञान को स्वप्न की उपादानता इस रीति से कहते हैं — जाग्रत में भोग हेतु कर्मों का उपराम हो तब मूलाज्ञान की अवस्थाविशेष निद्रा होती है। क्यों ? आवरण विक्षेपशक्ति युक्तता अज्ञान का लक्षण है। और स्वप्नकाल में जाग्रत के द्रष्टादृश्य का आवरण अनुभवसिद्ध है। देवदत्त नाम ब्राह्मण जाति जाग्रत काल में पिता पितामहादिको के मरण से उत्तर दाह श्राद्धादि करके धनपुत्रादि सपदा सहित सोता हुआ स्वप्न में आत्मा को यज्ञदत्ता नाम क्षत्रिय जाति बाल्यावस्था विशिष्ट अन्नवस्त्र के अलाभ से तथा क्षुवाशीत से पीड़ित हुआ स्वपिता पितामह के अक में रोदनकर्ता अनुभव करता है। वहाँ जाग्रत् काल के व्यावहारिक द्रष्टा दृश्य का मूलाज्ञान से आवरण कहै तो जाग्रत् काल में भी उनका आवरण होना चाहिये। अन्य कोई आवरणकर्ता प्रतीत नहीं होता है।

इससे स्वप्न काल में निद्रा ही आवरण करती है। और स्वप्न के पदार्थाकार परिणाम भी निद्रा का ही होता है। इस रीति से आवरण विक्षेप शक्ति विशिष्ट निद्रा है। इससे अज्ञान लक्षण निद्रा में होने से अज्ञान की अवस्था विशेष निद्रा है, परन्तु अवस्थाज्ञान सादि है। क्यों ? मूलाज्ञान ही आगतुक आकारविशिष्ट हुआ किंचित् उपाध्यवच्छिन्न चेतन का आवरण करे, उसको अवस्था अज्ञान और तूला अज्ञान कहते हैं। इस रीति से आगतुक आकार विशिष्ट होने से अवस्थाज्ञान सादि है। उसकी उत्पत्ति में निमित्तकारण जाग्रद्भोग हेतु कर्मों का उपराम है, और मूलाज्ञान का ही आकार विशेष होने से मूलाज्ञान उसका उपादान कारण है। निद्रारूप अवस्थाज्ञान से आवृत व्यावहारिक द्रष्टा में प्रातिभासिक द्रष्टा अध्यस्त है। उस निद्रा से आवृत व्यावहारिक दृश्य में प्रातिभासिक दृश्य अध्यस्त है। इससे प्रातिभासिक द्रष्टा का अधिष्ठान व्यावहारिक द्रष्टा है,

और प्रातिभासिक दृश्य का अधिष्ठान व्यावहारिक दृश्य है। भोग के अभिमुख कर्म हो, तब जाग्रत होता है। उस काल में ब्रह्मज्ञान रहित पुरुषो को भी व्यावहारिक द्रष्टा का ज्ञान ही अधिष्ठान का ज्ञान है। उससे अवस्थाज्ञानरूप उपादान की निवृत्ति द्वारा प्रातिभासिक द्रष्टा दृश्य की निवृत्ति होती है। व्यावहारिक द्रष्टा के ज्ञान से प्रातिभासिक द्रष्टा की और व्यावहारिक दृश्य के ज्ञान से प्रातिभासिक दृश्य की निवृत्ति होती है।

उक्त पक्ष में शका

इस पक्ष में यह शका है — उक्त रीति से जाग्रत द्रष्टा का और स्वप्न द्रष्टा का भेद है, और अन्य द्रष्टा के अनुभूत की अन्य को स्मृति हो, तो देवदत्त के अनुभूत की यज्ञदत्त को स्मृति होनी चाहिये। इससे स्वप्न के अनुभूत की जाग्रत काल में स्मृति होती है, द्रष्टा का भेद माने तो स्मृति का असंभव होगा।

उक्त शका का समाधान

उसका यह समाधान है — यद्यपि अन्य के अनुभूत की अन्य को स्मृति नहीं होती, तथापि जैसे स्वानुभूत की स्व को स्मृति होती है, वैसे स्वतादात्म्य वाले के अनुभूत की भी स्व को स्मृति होती है। इससे देवदत्त यज्ञदत्त का परस्पर तादात्म्य नहीं है, और जाग्रत के द्रष्टा में स्वप्न द्रष्टा को अध्यस्तता होने से उसमें उसका तादात्म्य है। अध्यस्त पदार्थ का अधिष्ठान में तादात्म्य होता है। इस रीति से जाग्रत द्रष्टा के तादात्म्य वाला स्वप्न द्रष्टा है। उसके अनुभूत की जाग्रत द्रष्टा को स्मृति होती है। यज्ञदत्त में देवदत्त के तादात्म्य के अभाव से देवदत्त के अनुभूत की यज्ञदत्त को स्मृति की आपत्ति नहीं है। इस रीति से स्वप्नाध्यास का उपादान निद्रारूप अवस्था अज्ञान है।

व्यावहारिक जीव और जगत को स्वप्न के प्रातिभासिक

जीव और जगत् का अधिष्ठानपना

स्वप्नकाल में दृष्यमात्र की अज्ञान से उत्पत्ति मानें और व्यावहारिक

जाग्रतकाल के जीव को द्रष्टा मानें तो सभव नहीं है। क्यों ? व्यावहारिक जीव का स्वरूप निद्रारूप अज्ञान से आवृत है। और अज्ञान अनावृत जीव के सबन्ध से विषय का अपरोक्ष होता है। इससे स्वप्न प्रपञ्च के अपरोक्ष ज्ञान का असभव होगा। इससे दृश्य के समान द्रष्टा भी व्यावहारिक जीव में अध्यस्त है, सो अनावृत है। उसके सबन्ध से प्रातिभासिक दृश्य का अपरोक्ष ज्ञान सभव है। इस रीति से पारमार्थिक, व्यावहारिक, प्रातिभासिक भेद से जीव त्रिविधवादी ग्रन्थकारों ने स्वप्न का अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत् कहा है, परन्तु—

उक्त पक्ष की अयुक्ततापूर्वक चेतन को स्वप्न का अधिष्ठानपना

यह मत अयुक्त है। क्यों ? व्यावहारिक द्रष्टा भी दृश्य के समान अनात्मा होने से जड़ है। इससे सत्ता स्मृति प्रदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक द्रष्टा दृश्य में सभव नहीं है, किन्तु चेतन को स्वप्न प्रपञ्च की अधिष्ठानता कहना उचित है। इसीलिये रज्जु शुक्ति को सर्प-रूप्य की अधिष्ठानता वचन का शुक्ति रज्ज्ववच्छिन्न चेतन अधिष्ठान में तात्पर्य कहा है। बहूत ग्रन्थों में भी चेतन ही स्वप्न प्रपञ्च का अधिष्ठान कहा है। इससे अहकारावच्छिन्न चेतन वा अहकारानवच्छिन्न चेतन स्वप्न का अधिष्ठान है। यह दो मत समोचीन है।

अहकारावच्छिन्न चेतन को स्वप्न का अधिष्ठान मानकर

मूलाज्ञान को उसकी उपादानता और

जाग्रत के बोध से उसकी निवृत्ति

उनमें अहकारावच्छिन्न चेतन को अधिष्ठानता मानें तो मूलाज्ञान से उसका आवरण सभव नहीं है। इससे अहकारावच्छिन्न का आच्छादक अवस्था अज्ञान ही स्वप्न का उपादान सभव है। जाग्रत के बोध से ब्रह्मज्ञान बिना उसकी निवृत्ति भी सभव है।

अहकारावच्छिन्न चेतन को स्वप्न का अधिष्ठान

मानकर मूलाज्ञान को उसकी उपादानता

और उपादान में विलयरूपता की निवृत्ति

अविद्या में प्रतिबिम्ब जीव चेतन वा बिम्बरूप ईश्वर चेतन दोनों

अहंकारावच्छिन्न चेतन है, उसको अधिष्ठानता माने तो उसका आच्छादक मूलाज्ञान ही स्वप्न का उपादान मानना होता है। जाग्रत् बोध से उसकी बाध रूप निवृत्ति तो नहीं होती है, किन्तु उपादान में विलय-रूप निवृत्ति स्वप्न की जाग्रत में होती है।

अहंकारानवच्छिन्न चेतन को ही अधिष्ठान मानकर विरोधी ज्ञान से अज्ञान की एक विक्षेप हेतु शक्ति के नाश का अगीकार

अथवा प्रतिबिम्बाध्यास निरूपण में उक्त रीति से जाग्रत बोध भी विरोधी ज्ञान से स्वप्नाध्यास का निवृत्ताक है, परन्तु विरोधी ज्ञान से आवरण हेतु अज्ञान अश की निवृत्ति नहीं होती, किन्तु विक्षेप हेतु अश की निवृत्ति होती है। विरोधी ज्ञान से अशेष अज्ञान की निवृत्ति कहै, तो दड भ्रम से सर्पभ्रम की निवृत्ति स्थल में उपादान हेतु के अभाव से दडभ्रम का ही असम्भव होगा। विक्षेप अश की अशेष निवृत्ति हो, तो दड भी विक्षेप रूप है, उसका उपलभ भी नहीं होना चाहिये। इससे इस रीति से मानना उचित है — एक अज्ञान में अनन्त विक्षेप की हेतु अनन्त शक्ति है। विरोधी ज्ञान से एक विक्षेप की हेतु शक्ति का नाश होता है अपर विक्षेप की हेतु शक्ति रहती है। इससे कालांतर में उसी अधिष्ठान में फिर अध्यास होता है। इसीलिये अतीत स्वप्न का जाग्रत बोध से बाध होने पर भी आगामी स्वप्नरूप विक्षेप की हेतु शक्ति का अवशेष होने से दिनांतर में स्वप्नाध्यास होता है। इससे अहंकारानवच्छिन्न चेतन को स्वप्न की अधिष्ठानता भी सम्भव है। परन्तु —

उक्त चेतन को स्वप्न की अधिष्ठानतावाद में भी शरीर के अन्तर्देशस्थ चेतन को ही अधिष्ठानता का सम्भव

उक्त अहंकारानवच्छिन्न चेतन को स्वप्न की अधिष्ठानतावाद में भी शरीर के अन्तर्देशस्थ चेतन ही अधिष्ठान सम्भव है, बाह्य देशस्थ को अधिष्ठान माने तो घटादिको के समान एक एक (प्रत्येक) स्वप्न की प्रतीति सर्व को होनी चाहिये। और घटादिको की अपरोक्षता में तथा सर्प रजतादिको की अपरोक्षता में जैसे इन्द्रिय व्यापार की अपेक्षा है, वैसे स्वप्न की अपरोक्षता में भी इन्द्रिय व्यापार की अपेक्षा होनी

चाहिये। और शरीर के अतर्देशस्थ चेतन मे स्वप्न का अध्यास माने तो प्रमाता से सबन्धो होने से सुखादिको के समान इन्द्रिय व्यापार से बिना ही अपरोक्षता सभव है। इस रीति से अहकारावच्छिन्न वा अहकाराऽनवच्छिन्न चेतन ही स्वप्न का अधिष्ठान है, ये दोनो मत प्रामाणिक है।

शरीर के अतर्देशस्थ अहकाराऽनवच्छिन्न चेतन को स्वप्न की अधिष्ठानता की योग्यता

अहकाराऽनवच्छिन्न को कहै तो, उसमे भी दो भेद है। अविद्या मे प्रतिबिम्ब जीव चेतन वा बिम्ब ईश्वर चेतन दोनों अहकाराऽनवच्छिन्न हैं और एक जीववाद मे दोनो व्यापक होने से शरीर के अतर है। क्यों ? एक चेतन मे बिम्ब प्रतिबिम्ब भेद स्वाभाविक हो तो विरुद्ध धर्माश्रयता अतर देशस्थ एक चेतन मे सभव नहीं है। सो बिम्ब प्रतिबिम्बता रूप ईश्वर जीवता उपाधिकृत है, एक ही चेतन मे अज्ञान सबन्ध से बिम्बता, प्रतिबिम्बता कल्पित है। इससे शरीरस्थ एक चेतन मे ही उभयविध शब्द प्रयोग रूप व्यवहार होता है, वैसे अतरदेशस्थ मे ही स्वप्नाध्यास की अधिष्ठानता का अन्त करण को अवच्छेदक मानें तो अहकारावच्छिन्न को अधिष्ठानता सिद्ध होती है। उसी चेतन मे स्वप्न की अधिष्ठानता का अन्त.करण को अवच्छेदक नहीं माने तो अहकारानवच्छिन्न को अधिष्ठानता सिद्ध होती है। एक ही देवदत्त मे पुत्र दृष्टि से विवक्षा हो तो पिता कहते है। देवदत्त के जनक की दृष्टि से विवक्षा हो तो पुत्र कहते है। विवक्षा (कथन की इच्छा) भेद से एक देवदत्त मे पितृता, पुत्रतारूप विरुद्ध धर्म के व्यवहार के समान शरीर के अतर्देशस्थ एक चेतन मे अविच्छिन्नत्व, अनवच्छिन्नत्व, बिम्बत्व, प्रतिबिम्बत्वरूप विरुद्ध धर्म के व्यवहार का असभव नहीं है। इस रीति से अविद्या मे प्रतिबिम्ब रूप जीव चेतन मे वा बिम्बरूप ईश्वरचेतन मे स्वप्न की अधिष्ठानता मानकर अहकारानवच्छिन्न मे स्वप्नाध्यास मानने पर भी शरीरदेशस्थ अन्तर चेतन प्रदेश मे ही स्वप्न की अधिष्ठानता उचित है।

बाह्यांतर साधारण देशस्थ चेतन मे स्वप्न की अधिष्ठानता के कथन मे गौडपाद और भाष्यकार आदिको के वचन से विरोध

बाह्यांतर साधारण देशस्थ मे स्वप्न का अधिष्ठान कहै, तो गौड-पादाचार्य के वचन से और भाष्यकारादिको के वचन से विरोध होगा। क्यो ? माडूक्यकारिका के वैतथ्य (मिथ्या) प्रकरण मे गौडपादाचार्य ने यह कहा है.—स्वप्न के हस्ती पर्वतादिको की उत्पत्ति के योग्य देश-काल का अभाव होने से स्वप्न के पदार्थ मिथ्या है। इस प्रकार से गौड-पादाचार्य की उक्ति के व्याख्यान मे भाष्यकारादिको ने कहा है, क्षण घटिकादिकाल मे और सूक्ष्म हिता नाडी देश मे व्यावहारिक हस्ती आदिको की उत्पत्ति सभव नहीं है। क्यो ? तृतीयाध्याय के द्वितीय पाद मे सूत्रकार, भाष्यकार ने स्वप्न के गजादिक प्रातिभासिक कहे है। अन्तर चेतन अधिष्ठान माने तो योग्य देश के अभाव से प्रातिभासिक सभव है। शरीर के बाह्य देशस्थ को अधिष्ठान मानें तो देश योग्य होने से जाग्रत् गजादिको के समान स्वप्न गजादिक भी व्यावहारिक ही होने चाहिये। प्रातिभासिक सभव नहीं है। इससे प्रातिभासिकता कथन का विरोध होगा। इसीलिये स्वप्न के पदार्थ वितथ (मिथ्या) है। इस रीति से शरीर के अतरदेश मे स्वप्न उत्पत्ति कही है। साधारण चेतन मे अधिष्ठानता माने तो सूक्ष्मदेश मे उत्पत्ति कथन असंगत होगा। इससे शरीर के अतरदेशस्थ अहकारानवच्छिन्न चेतन मे स्वप्नाध्यास है।

अहकारानवच्छिन्न चेतन भी अविद्या मे प्रतिबिम्ब और बिम्ब दोनो हैं, उनमे प्रतिबिम्बरूप जीव चेतन को अधिष्ठानता का सभव

अहकारानवच्छिन्न चेतन भी अविद्या मे प्रतिबिम्ब और बिम्ब दोनो है। और मत भेद से दोनो को स्वप्न की अधिष्ठानता है, तथापि अविद्या मे प्रतिबिम्बरूप जीव चेतन को अधिष्ठान कहना ही समीचीन है। क्यो ? अपरोक्ष अधिष्ठान मे अपरोक्ष अध्यास होता है, और शुद्ध-ब्रह्म के समान ईश्वर चेतन का ज्ञान भी केवल शास्त्र से परोक्ष ही होता है। स्वप्नाध्यास का ईश्वर चेतन को अधिष्ठान माने तो स्वप्न मे शास्त्ररूप

प्रमाण के अभाक् से अधिष्ठान की अपरोक्षता बिना अध्यास की अपरोक्षता का असंभव होगा। अहंकारावच्छिन्न चेतन तो अहंमाकार वृत्ति का गोचर होता है, और अहंकारानवच्छिन्न अविद्या में प्रतिबिम्ब रूप जीवचेतन भी अहंमाकार वृत्ति का गोचर तो नहीं है, परन्तु जीव चेतन आवृत नहीं है। इससे स्वतः अपरोक्ष है उसमें अपरोक्ष अध्यास संभव है।

उक्त पक्ष में संक्षेप शारीरिक में उक्त अध्यास की अपरोक्षता वास्ते

अधिष्ठान की त्रिविध अपरोक्षता

संक्षेप शारीरिक में अध्यास की अपरोक्षता वास्ते अधिष्ठान की अपरोक्षता तीन प्रकार से कही है। सर्प, रजतादिकों की अपरोक्षता का उपयोगी रज्जु, शुक्ति आदिकों की अपरोक्षता इन्द्रिय से होती है। गगन में नीलतादिक अध्यास की अपरोक्षता का उपयोगी गगन की अपरोक्षता मन से होती है। स्वप्न की अपरोक्षता की उपयोगी अधिष्ठान की अपरोक्षता स्वभाव-सिद्ध है। इस रीति से संक्षेप शारीरिक में सर्वज्ञात्म मुनि ने स्वतः अपरोक्ष में स्वप्नाध्यास कहा है। इससे जीव चेतन ही स्वप्न का अधिष्ठान है।

उक्त पक्ष में शका समाधानपूर्वक जीव चेतन रूप अधिष्ठान के

स्वरूप प्रकाश में स्वप्न का प्रकाश

यद्यपि जीवचेतन का अनावृत होने से स्वतः प्रकाश स्वभाव माने तो अविद्या को व्यापकता होने से उसमें प्रतिबिम्बरूप जीव चेतन भी व्यापक है, उसका घटादिकों से सदा संबन्ध है। इससे नेत्रादिजन्य वृत्ति की अपेक्षा बिना ही घटादिकों की अपरोक्षता होनी चाहिये और जीव चेतन से सबन्धी की अपरोक्षता में भी वृत्ति की अपेक्षा माने तो स्वतः अपरोक्ष जीवचेतन से स्वप्नाध्यास की अपरोक्षता कही सो असंगत होगी, तथापि स्वप्नाध्यास का जीव चेतन अधिष्ठान है और घटादिकों का अधिष्ठान जीव चेतन नहीं है, किन्तु ब्रह्म चेतन है। इससे स्वप्न के पदार्थों का तो अपने अधिष्ठान जीव चेतन में तादात्म्य

सबन्ध है। और घटादिको का अधिष्ठान ब्रह्मचेतन होने से उनका तादात्म्य सबन्ध ब्रह्म चेतन से है, जीव चेतन से नहीं। नेत्रादिजन्य वृत्ति द्वारा जीव चेतन का घटादिको से सबन्ध होता है। वृत्ति से पूर्व काल में जो घटादिको का सबन्ध मो अपरोक्षता का संपादक नहीं है। इससे घटादिको से जीवचेतन के विलक्षण सबन्ध की हेतु वृत्ति की अपेक्षा से अपरोक्षता होती है, और स्वप्नाध्यास में अधिष्ठानतारूप सबन्ध से जीवचेतन के सदा सबन्धों पदार्थों का वृत्ति बिना ही प्रकाश होता है। इस रीति से प्रकाशात्मयीचरण नाम आचार्य ने कहा है। और मत भेद से वृत्ति का प्रयोजन आगे कहेंगे। इस प्रकार से अविद्या में प्रतिबिम्ब जीवचेतन स्वप्न का अधिष्ठान है और उसके स्वरूप प्रकाश से स्वप्न का प्रकाश होता है, परन्तु —

अद्वैतदीपिका में नृसिंहाश्रमाचार्योक्त आकाशगोचर चाक्षुष वृत्ति के निरूपण पूर्वक संक्षेप शारीरोक्त आकाशगोचर मानस वृत्ति का अभिप्राय

इस प्रसंग में आकाश गोचर मानस वृत्ति कही है, वहां नृसिंहाश्रम आचार्य ने अद्वैतदीपिका में यह कहा है —यद्यपि नीरूप आकाशगोचर चाक्षुष वृत्ति संभव नहीं है, तथापि आकाश में प्रसृत आलाक रूप वाला होने से आलोकाकार चाक्षुष वृत्ति होती है। और आलोकावच्छिन्न चेतन का जैसे वृत्ति द्वारा प्रमाता से अभेद होता है, वैसे आलोकदेश वृत्ति आकाशावच्छिन्न चेतन का भी अभेद होता है। इस रीति से आलोकाकार चाक्षुष वृत्ति का विषय होने से आकाश की अपरोक्षता भी नेत्रइन्द्रियजन्य ही कही है। और संक्षेपशारीरक में मानस अपरोक्षता कही है उसका यह अभिप्राय है —आकाश तो नीरूप है, इससे आकाशाकार तो वृत्ति संभव नहीं है। अन्याकारवृत्ति से समान देशस्थ अन्य का प्रत्यक्ष माने तो घट के रूपाकार वृत्ति से घट के ह्रस्वदीर्घ परिमाण का प्रत्यक्ष होना चाहिये। और आलोकाकार वृत्ति से आलोक देशस्थ वायु का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष होना चाहिये। इससे आलोकाकार चाक्षुष वृत्ति से आकाश की अपरोक्षता के असंभव से मानस अपरोक्षता ही संभव है।

उभय मत के अगीकार पूर्वक अद्वैतदीपिकोक्त नृमिहाश्रम रीति की समीचीनता

सूक्ष्म विचार करें तो अद्वैतदीपिका की रीति से अन्याकार वृत्ति से अन्य की अपरोक्षता अप्रसिद्ध है, उसका अगीकार दोष है, तथापि फलबल से कहीं अन्याकार वृत्ति से अन्य की अपरोक्षता माने तो उक्त दोष का उद्धार होता है। और सक्षेप शारीरक की रीति से बाह्य पदार्थ में अन्त करणगोचरता अप्रसिद्ध है, उसका अगीकार दोष है। और फलबल से अन्याकारनेत्र की वृत्ति सहकृत अत करण की वृत्ति की गोचरता बाह्य पदार्थ में माने तो केवल अत करण को बाह्यपदार्थ गोचरता नहीं है। इस नियम का भगरूप दोष नहीं है। इस प्रकार से उभयथा लेख संभव है, तथापि अद्वैतदीपिका की रीति ही समीचीन है। क्यों ? आलोकाकार वृत्ति को सहकारितारूप करणता मानकर अत करण में बाह्य पदार्थ गोचर साक्षात्कार की करणता अधिक माननी होती है। अद्वैतदीपिका की रीति से अन्त करण को बाह्य साक्षात्कार की करणता नहीं माननी होती है। इससे लाघव है, और नेत्र को सहकारिता नहीं मानकर केवल अत करण को आकाश प्रत्यक्ष का हेतु मानें तो निमीलित नेत्र को भी आकाश का मानस प्रत्यक्ष होना चाहिये। और अत करण को ज्ञान की उपादानता होने से करणता कथन सर्वथा अयुक्त है। इससे सक्षेपशारीरक में आकाश के प्रत्यक्ष को मानसता कथन प्रौढवाद है। इस रीति से अध्यास की अपरोक्षता का हेतु अधिष्ठान की अपरोक्षता इन्द्रिय से अथवा स्वरूप प्रकाश से होती है। इतना ही कहना उचित है। इस रीति से मत भेद से स्वप्न का उपादान अवस्थाज्ञान है अथवा मूलाज्ञान है।

रज्जु सर्पादिको की सर्व मत में तूलाज्ञान को ही उपादानता

रज्जु सर्पादिको का तो सर्व मत में अवस्थाज्ञान ही उपादान कारण है। और रज्जुआदिको के ज्ञान से उनकी निवृत्ति होती है। रज्जु के ज्ञान से अज्ञान निवृत्ति द्वारा सर्प की निवृत्ति होती है। इससे एक बार ज्ञात रज्जु में कालांतर में उपादान के अभाव से सर्पभ्रम नहीं होना चाहिये। इस शका का समाधान वृत्ति के प्रयोजन निरूपण में कहेंगे।

स्वप्न के अधिष्ठान आत्मा की स्वयं प्रकाशता में प्रमाणभूत बृहदारण्यक
की श्रुति का अभिप्राय

स्वप्न के अधिष्ठान को स्वतः अपरोक्षता से स्वप्न की अपरोक्षता पूर्व कही है और स्वयंज्योतिर्ब्रह्मण वाक्य में भी “अत्रायं पुरुष स्वयंज्योतिर्भवति” इसरीति से स्वप्न के प्रसंग में कहा है। उसका यह अभिप्राय है —यद्यपि तीनो अवस्था में आत्मा स्वयंप्रकाश है, तथापि अपने प्रकाश में अन्यप्रकाश की अपेक्षारहित जो सकल का प्रकाशक उसको स्वयं प्रकाश कहते हैं। जाग्रत् अवस्था में सूर्यादिक और नेत्रादिक प्रकाशक होने से अन्यप्रकाश की अपेक्षा रहितता आत्मा में निर्धारित नहीं होती, और स्थूलदर्शी को सुषुप्ति में कोई ज्ञान प्रतीत नहीं होता। इसीलिये सुषुप्ति में ज्ञान सामान्य का अभाव नैयायिक मानते हैं। इससे आत्मप्रकाश का सुषुप्ति में भी निर्धार नहीं होता। इस अभिप्राय से श्रुति ने स्वप्न अवस्था में आत्मा को स्वयंप्रकाश कहा है।

स्वप्न में इन्द्रिय और अन्तःकरण को ज्ञान की असाधनता कहकर
स्वतः अपरोक्ष आत्मा से स्वप्न की अपरोक्षता

स्वप्न अवस्था में भी नेत्रादिक इन्द्रिय का संचार हो, तो स्वप्न में भी आत्मा को प्रकाशांतर निरपेक्षता के अभाव से स्वयं प्रकाशता का निर्धार अशक्य होगा। इस रीति से इन्द्रिय व्यापार से बिना स्वप्न में आत्मप्रकाश है। स्वप्न में हस्त में दंड को लेकर उष्ट्र महिषादिकों को ताड़न कर्ता नेत्र से आम्रादिकों को देखता भ्रमण करता है, और हस्त नेत्र पाद के गोलक निश्चल प्रतीत होते हैं। इससे स्वप्न में व्यावहारिक इन्द्रियों का व्यापार नहीं है, और प्रातिभासिक इन्द्रिय का अंगीकार नहीं है। यदि स्वप्न में प्रातिभासिक इन्द्रिय हो तो स्वप्न में प्रकाशांतर के अभाव से स्वयं प्रकाशता श्रुति में कही है, उसका बाध होगा। और विचारसागर में स्वप्न में इन्द्रिय प्रातिभासिक कहे हैं सो प्रौढ़वाद है। स्वप्न में प्रातिभासिक इन्द्रिय मानकर भी ज्ञान के समान काल में उनकी उत्पत्ति होने से ज्ञान की साधनता उनको संभव नहीं है। इस रीति से अपना उत्कर्ष बोधन करने को पूर्ववादी की उक्ति मानकर समाधान है। इससे स्वप्न में

ज्ञान के साधन इन्द्रिय नहीं है। और इन्द्रिय व्यापार बिना केवल अन्तःकरण को ज्ञान साधनता के अभाव से और तत्त्वदीपिका के मत से अन्तःकरण का स्वप्न में गजादिरूप परिणाम होने से ज्ञान कर्म को ज्ञान साधनता के असंभव से अन्तःकरण व्यापार बिना आत्म-प्रकाश है। इससे स्वतः अपरोक्ष आत्मा से स्वप्न की अपरोक्षता होती है। और स्वप्न अवस्था में गजादिको में चाक्षुषता प्रतीत होती है, सो भी गजादिको के समान अर्धवस्तु है, जाग्रत में घटादिको की चाक्षुषता व्यावहारिक है और रज्जु सर्पादिको की चाक्षुषता अर्धवस्तु होने से प्रातिभासिक है।

दृष्टि सृष्टि और सृष्टिदृष्टिवाद का भेद दृष्टिसृष्टिवाद

में सकल अनात्म की ज्ञात सत्ता (साक्षोभाष्यता)

कह कर दृष्टि सृष्टि पद के दो अर्थ

दृष्टिसृष्टिवाद में तो किसी भी अनात्म पदार्थ की अज्ञात सत्ता नहीं है, किन्तु ज्ञात सत्ता है। इससे रज्जु सर्प के समान सकल अनात्म वस्तु साक्षीभास्य है। उनमें इन्द्रियजन्य ज्ञान की विषयता प्रतीत होती है, सो अर्धवस्तु है। दृष्टिसृष्टिवाद में दो भेद हैं — सिद्धान्तमुक्तावली आदि ग्रंथों में तो यह कहा है — दृष्टि अर्थात् ज्ञान स्वरूप ही सृष्टि है, ज्ञान से पृथक् सृष्टि नहीं है। और आकर ग्रंथों (त्रयप्रस्थानों) में यह कहा है — दृष्टि अर्थात् ज्ञान काल में अनात्म पदार्थ की सृष्टि है, ज्ञान से पूर्व अनात्म पदार्थ नहीं होते। इससे सकल दृश्य की ज्ञात सत्ता है, अज्ञात सत्ता नहीं है। इस रीति से द्विविध दृष्टिसृष्टिवाद है। सकल अद्वैतशास्त्र को यही अभिमत है।

सृष्टिदृष्टिवाद (व्यावहारिक पक्ष) का कथन

कितने ही ग्रंथकारों ने स्थूलदर्शी पुरुषों के अनुसार सृष्टिदृष्टि, वाद माना है। प्रथम सृष्टि होती है, उत्तरकाल में प्रमाण से सबन्ध से दृष्टि होती है। सृष्टि से उत्तर दृष्टि होती है, यह सृष्टिदृष्टिवाद का अर्थ है। इस पक्ष में अनात्म पदार्थ की भी अज्ञात सत्ता है। और अनात्म घटादिको की रज्जु सर्पादिको से विलक्षण व्यावहारिक सत्ता

है। और दृष्टिसृष्टिवाद में कोई भी अनात्म वस्तु प्रमाण का विषय नहीं है, किन्तु ब्रह्म ही वेदान्तरूप शब्द प्रमाण का विषय है। अचेतन पदार्थ सर्व साक्षीभास्य है, उनमें चाक्षुषतादिक प्रतीति भ्रमरूप है। प्रमाण प्रमेय विभाग भी स्वप्न के समान अध्यस्त है। और सृष्टिदृष्टिवाद में अनात्म पदार्थ घटादिक प्रमाण के विषय है। वैसे गुरु शास्त्रादिक भी व्यावहारिक है। शुक्ति रजतादिकों से विलक्षण है। व्यावहारिक रजतादिक पदार्थों से कटकादिरूप प्रयोजन सिद्धि होती है। प्रातिभासिक से प्रयोजन सिद्धि नहीं होती, तथापि अधिष्ठान ज्ञान से निवृत्ति दोनों की समान ही होती है। और सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्व भी दोनों में समान है, वैसे स्वाधिकरण में त्रैकालिक अभाव भी दोनों का समान है। इससे सृष्टिदृष्टिवाद में भी अद्वैत हानि नहीं है।

मिथ्या प्रपच के मिथ्यात्व में शका समाधान, उक्त दोनों पक्षों में

मिथ्यापदार्थों के मिथ्यात्व धर्म में द्वैतवादियों का आक्षेप

इस प्रसंग में यह शका है — दृष्टि सृष्टि वाद में तथा सृष्टि दृष्टि वाद में सकल अनात्म मिथ्या है। इसमें विवाद नहीं है, परन्तु मिथ्या पदार्थों में मिथ्यात्व धर्म है। उसमें द्वैतवादी यह आक्षेप करते हैं — प्रपच में मिथ्यात्व धर्म सत्य है अथवा मिथ्या है ? सत्य कहें तो चेतन-भिन्न अनात्म धर्म को सत्यता होने से अद्वैत की हानि होगी। और मिथ्यात्व को मिथ्या कहें तो भी अद्वैत की हानि होगी। तथाहि — मिथ्या पदार्थ को स्वविरोधी पदार्थ की प्रतिक्षेपकता नहीं होने से प्रपच के मिथ्याभूत मिथ्यात्व से उसकी सत्यता का प्रतिक्षेप नहीं होगा। जैसे एक ही ब्रह्म में सप्रपचत्व निष्प्रपचत्व धर्म है। मिथ्याभूत सप्रपचत्व धर्म से निष्प्रपचत्व का प्रतिक्षेप नहीं होता, किन्तु सप्रपचत्व निष्प्रपचत्व दोनों धर्मवाला ब्रह्म है। कल्पित सप्रपचत्व है और पारमार्थिक निष्प्रपचत्व है, वैसे प्रपच में कल्पित मिथ्यात्व है और पारमार्थिक सत्यत्व है। इस रीति से प्रपच के पारमार्थिक सत्यत्व धर्म के सद्भाव से अद्वैत की हानि होगी।

उक्त आक्षेप का अद्वैतदीपिकोक्त समाधान

इस आक्षेप का अद्वैतदीपिका में यह समाधान लिखा है — “सन् घट”

इसरीति से घटादिको मे जो सत्यता प्रतीत होती है, सो अधिष्ठानगत सत्यता का घटादिको मे भान होता है अथवा अधिष्ठानगत सत्यता का घटादिको मे अनिर्वचनीय सबन्ध उत्पन्न होता है। घटादिको में सदसद्विलक्षणतारूप मिथ्यात्व धर्म श्रुतिसिद्ध है। सद्विलक्षण मे मिथ्यात्व होने से मिथ्यात्व का सत्यत्व से विरोध है। इससे घटादिको मे अपनी सत्यता नहीं है। उसका मिथ्यात्व से प्रतिक्षेप होता है। और द्वैतवादी जो कहते हैं, मिथ्यात्व धर्म को सत्यता माने बिना मिथ्याभूत मिथ्यात्व से प्रपञ्च की सत्यता का प्रतिक्षेप संभव नहीं है। यदि मिथ्याभूत धर्म से स्वविरोधी धर्म का प्रतिक्षेप कहै तो मिथ्याभूत सप्रपञ्चत्व से ब्रह्म की निष्प्रपञ्चता का भी प्रतिक्षेप होना चाहिये। यह कथन अयुक्त है। क्यों ? यह नियम है — प्रमाणसिद्ध एक धर्म से स्वसमान सत्तावाले धर्मों के स्वविरोधी धर्म का प्रतिक्षेप होता है। जहाँ जिस धर्म में धर्मों की विषम सत्ता हो, उसके उस धर्म से विरोधी धर्म का प्रतिक्षेप नहीं होता। ब्रह्म का सप्रपञ्चत्व व्यावहारिक है, और ब्रह्म पारमार्थिक है। इससे सप्रपञ्चत्व के समान सत्ता वाला धर्म ब्रह्म नहीं है। उसके निष्प्रपञ्चत्व का सप्रपञ्चत्व से प्रतिक्षेप नहीं होता। ओर व्यावहारिक प्रपञ्च मे मिथ्यात्व भी व्यावहारिक है। क्यों ? आगतुक दोष रहित केवल अविद्याजन्य प्रपञ्च और मिथ्यात्व है। इससे दोनो व्यावहारिक होने से मिथ्यात्व के समान सत्ता वाला प्रपञ्च है। उसके सत्यत्व का मिथ्यात्व से प्रतिक्षेप होता है। और सत्यधर्म से ही विरोधी धर्म का प्रतिक्षेप माने तो “रजतसत्” इस रीति से शुक्ति रजत मे सत्यत्व प्रतीत होने का रजत के मिथ्यात्व से प्रतिक्षेप नहीं होना चाहिये। क्यों ? कल्पित रजत मे मिथ्यात्व धर्म भी कल्पित है, सत्य नहीं है। इससे विरोधी धर्म के प्रतिक्षेप मे प्रतिक्षेपक धर्म को सत्यता अपेक्षित नहीं है, किन्तु जिस धर्मों के धर्म विरोधी हो सो धर्मों प्रतिक्षेपक धर्म के समान सत्तावाला चाहिये। इससे ब्रह्म के सप्रपञ्चत्व से निष्प्रपञ्चत्व के प्रतिक्षेप की आपत्ति नहीं है। ओर प्रपञ्च के व्यावहारिक मिथ्यात्व से सत्यत्व का प्रतिक्षेप संभव है।

मिथ्या प्रपञ्च के मिथ्यात्व धर्म मे प्रकारांतर से द्वैतवादियों का आक्षेप

और प्रकारांतर से द्वैतवादी आक्षेप करते हैं, तथाहि — प्रपच मे मिथ्यात्वधर्म को मिथ्या मानें तो भी प्रपच के पारमार्थिक सत्यत्व का प्रतिक्षेप नहीं होता। क्यों ? समान सत्ता वाले धर्मों का विरोध होता है, विषम सत्ता वाले पदार्थों का विरोध नहीं होता। यदि विषम सत्ता वाले पदार्थों का विरोध हो तो शुक्ति मे प्रातिभासिक रजत तादात्म्य से व्यावहारिक रजत भेद का प्रतिक्षेप होना चाहिये। इस प्रकार से व्यावहारिक मिथ्यात्व से पारमार्थिक सत्यत्व के प्रतिक्षेप का असंभव होने से प्रपच सत्य है। इससे अद्वैत का असंभव है।

उक्त आक्षेप के उक्त ही समाधान की घटता (तुल्यता)

इस शका का भी उक्त ही समाधान है। क्यों ? पूर्वोक्त रीति से सर्प रजतादिको के मिथ्यात्व से उनके सत्यत्व का प्रतिक्षेप नहीं होना चाहिये। इससे प्रमाणनिर्णीत धर्म से विरोधी धर्म का प्रतिक्षेप होता है, यह नियम है। धर्मों की समान सत्ता विरोध मे प्रयोजक नहीं है, किन्तु विरोधी धर्म की प्रतिक्षेपकता मे प्रमाण निर्णीतत्व प्रयोजक है। रजत का मिथ्यात्व प्रमाण निर्णीत है, उससे विरोधी सत्यत्व का प्रतिक्षेपक होता है, वैसे प्रपच का मिथ्यात्व भी श्रुत्यादि प्रमाणों से निर्णीत है, उससे प्रपच सत्यत्व का प्रतिक्षेप होता है। शुक्ति रजत का तादात्म्य भ्रमसिद्ध है, प्रमाणनिर्णीत नहीं है, उससे रजत भेद का प्रतिक्षेप नहीं होता, उलटाशुक्ति मे रजत भेद ही प्रमाण निर्णीत है। उससे रजततादात्म्य का प्रतिक्षेप होता है, और प्रपच के मिथ्यात्व को व्यावहारिक मानकर उसके धर्मों प्रपच को सत्य कहना सर्वथा विरुद्ध है। क्यों ? व्यावहारिक धर्म का आश्रय व्यावहारिक ही संभव है। इससे द्वैतवादी का द्वितीय आक्षेप भी असंगत है।

अद्वैतदीपिकोक्त समाधान का सत्ता के भेद माने तो

संभव और एक सत्ता माने तो असंभव

इस प्रकार अद्वैतदीपिका ग्रंथ की रीति से प्रतिक्षेपक धर्म के समान सत्तावाला धर्मों हो, उसके विरोधी धर्म का प्रतिक्षेप होता है। ऐसा नियम मानें तो प्रपच के मिथ्याभूत मिथ्यात्व से प्रपच के सत्यत्व का

प्रतिक्षेप सभव है, और ब्रह्म के सप्रपचत्व से निष्प्रपचत्व का प्रतिक्षेप नहीं होता, परन्तु सत्ताभेद माने तो अद्वैतदीपिकोक्त समाधान सभव है। और ब्रह्मरूप सत्ता का ही घटादिको मे भान होता है, व्यावहारिक, प्रातिभासिक पदार्थों मे भिन्न सत्ता नहीं है। इस पक्ष मे एक सत्ता माने तो उक्त समाधान सभव नहीं है।

उक्त आक्षेप का निश्चलदासोक्त समाधान

किन्तु अस्मद्भावना से यह समाधान है — प्रमाणनिर्णीत धर्म से स्वविरोधी धर्म का प्रतिक्षेप होता है और दोनो धर्म प्रमाण निर्णीत हो, वहा अपर धर्म का प्रतिक्षेप नहीं होता। प्रपच का मिथ्यात्व श्रुत्यादि प्रमाण से निर्णीत है, और प्रपच के सत्यत्व मे कोई भी श्रुति वचन प्रमाण नहीं है, उलटा श्रुति वादयो से सत्यत्व का अभाव प्रतीत होता है। इससे प्रपच के मिथ्यात्व से सत्यत्व का बाध होता है। “घट सन्” इस रीति से प्रत्यक्ष प्रमाण से यद्यपि प्रपच मे सत्यत्व प्रतीत होता है, तथापि अपौरुषेय श्रुति वचन से पुरुष प्रत्यक्ष दुर्बल है। इससे प्रपच का सत्यत्व प्रमाण सिद्ध नहीं है। और ब्रह्म का सप्रपचत्व, निष्प्रपचत्व दोनो प्रमाण सिद्ध है। इससे एक धर्म से अपर का बाध नहीं होता, परन्तु निष्प्रपचत्व ज्ञान से परम पुरुषार्थ की प्राप्ति होती है। इससे निष्प्रपचत्व प्रतिपादन मे श्रुति का तात्पर्य है। और अद्वैत निष्प्रपच ब्रह्म के बोध का उपयोगी सप्रपच का निरूपण है। इससे सप्रपचत्व निरूपण मे श्रुति तात्पर्य के अभाव से सप्रपचत्व पारमार्थिक नहीं है, किन्तु कल्पित है, परन्तु दोषादिक रहित केवल अविद्याजन्य होने से प्रातिभासिक नहीं है, व्यावहारिक है। इस रीति से निष्प्रपचत्व से सप्रपचत्व का बाध ही सिद्ध होता है। क्यो ? सप्रपचत्व प्रतिपादक वचन का व्यावहारिक सप्रपचत्व मे तात्पर्य कहने से सप्रपचत्व का सकोच होता है। ब्रह्म का सप्रपचत्व सदा नहीं है, किन्तु विद्या से पूर्व अविद्याकाल में है। इससे निष्प्रपचत्व धर्म से आध्य सप्रपचत्व है, उससे निष्प्रपचत्व का प्रतिक्षेप सभव नहीं है। इससे द्वैतवादी का आक्षेप असंगत है।

उक्त आक्षेप का अन्य ग्रंथकारोक्त समाधान

और नृसिंहाश्रमाचार्य से अन्य ग्रंथकारों ने उक्त आक्षेप का यह समाधान कहा है —स्वाश्रयगोचर तत्त्वसाक्षात्कार से जिस धर्म का बाध नहीं होता उस धर्म से स्वविरोधी धर्म का प्रतिक्षेप होता है। और स्वाश्रयगोचर तत्त्व साक्षात्कार से जिस धर्म का बाध हो, उससे स्वविरोधी धर्म का प्रतिक्षेप नहीं होता। मिथ्यात्व का आश्रय जो प्रपञ्च उसके अधिष्ठान ब्रह्मगोचर तत्त्वसाक्षात्कार से प्रपञ्च के मिथ्यात्व का बाध नहीं होता, उलटी ब्रह्मसाक्षात्कार से प्रपञ्च में दृढतर मिथ्यात्व बुद्धि होती है। इससे प्रपञ्च के मिथ्यात्व से उसके विरोधी सत्यत्व का प्रतिक्षेप होता है। और सप्रपञ्चत्व का आश्रय ब्रह्म है, उसके साक्षात्कार से सप्रपञ्चत्व का बाध होता है। इससे सप्रपञ्चत्व से निष्प्रपञ्चत्व का बाध नहीं होता प्रत्युत ब्रह्म के निष्प्रपञ्चत्व का बाध होता है। कैसे? जैसे शुक्ति में स्वतादात्म्य है, कल्पित का भी स्वाधिष्ठान में तादात्म्य होने से रजत तादात्म्य है। वही शुक्ति साक्षात्कार से शुक्ति तादात्म्य का बाधन नहीं होता। इससे शुक्ति तादात्म्य से स्वविरोधी शुक्ति भेद का प्रतिक्षेप होता है। शुक्ति साक्षात्कार से रजत तादात्म्य का बाध होता है। इससे रजत तादात्म्य से स्वविरोधी रजत भेद का प्रतिक्षेप नहीं होता, वैसे प्रपञ्च के मिथ्याभूत मिथ्यात्व से सत्यत्व का प्रतिक्षेप होता है और ब्रह्म के सप्रपञ्चत्व से निष्प्रपञ्चत्व का प्रतिक्षेप नहीं होता। इस रीति से द्वैतवादी के आक्षेप के अनेक समाधान हैं। उनके वचनों से जिज्ञासु को विमुखता करनी योग्य है।

मतभेद से पांच प्रकार के प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप (तिरस्कार)

तत्त्वशुद्धिकार की रीति से प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप।

प्रपञ्च के मिथ्यात्व से उसके सत्यत्व का प्रतिक्षेप होता है यह कहा, ब्रह्म सत्यत्व का प्रतिक्षेप मतभेद से पांच प्रकार का है। तत्त्वशुद्धिकार के मत में “घट सन्” इत्यादिक प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय घटादिकों का अधिष्ठान स्वरूप ज्ञेय है। और सद्रूपचेतन में अर्धस्त घटादिक अपने अधिष्ठान से अभिन्न होकर भ्रम वृत्ति के विषय होते हैं। कैसे? जैसे शुक्ति रज्जु

आदिको को विषय करने वाली इदमाकार चाक्षुष वृत्ति होती है, और रजत सर्पादिक चाक्षुष वृत्ति के विषय नहीं होते, किन्तु भ्रम वृत्ति के विषय होते हैं, वैसे नेत्रादि प्रमाणजन्य सकल ज्ञानों का विषय अधिष्ठान सत्ता है, घटादिगोचर प्रमाणजन्य वृत्ति नहीं होती। क्यों ? अज्ञातगोचर प्रमाण होता है। और जडपदार्थ को अज्ञानकृत आवरण के असंभव से अज्ञातत्व के अभाव से प्रमाणगोचरता संभव नहीं है। इससे रजत सर्पादिको के समान भ्रम के विषय घटादिक है, उनका अधिष्ठान सत्त्वरूप है, सोई नेत्रादि प्रमाणजन्य वृत्ति का विषय है। इस रीति से सकल प्रमाण का विषय सत्त्वरूप चेतन है। सत्त्वरूप चेतन में तादात्म्य से अनेक भेद विशिष्ट घटादिको की प्रतीति भ्रमरूप है। इससे घटादिको में सत्ता किसी प्रमाण का विषय नहीं है। इसीलिये घटादिको के मिथ्यात्व का अनेक श्रुति स्मृति अनुवाद करती है। तत्त्वशुद्धिकार ने इस रीति से नेत्रादि प्रमाण का गोचर अधिष्ठान उसकी सत्ता कही है, घटादिको की सत्ता नेत्रादि प्रमाण का गोचर नहीं। इससे प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप कहा है।

अन्य ग्रन्थकारों की रीति से प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप

कोई ग्रन्थकार इस रीति से कहते हैं —“घटोस्ति” इत्यादिक प्रतीति का गोचर घटादिको का सत्त्व है, और श्रुति युक्ति ज्ञानी के अनुभव से घटादिको में मिथ्यात्व है, वहाँ अबाधितत्वरूप सत्त्व का मिथ्यात्व से विरोध होने से घटादिको में जातिरूप सत्त्व है। जैसे सकल घटो में अनुगत धर्म घटत्व है, वैसे “सन् घट सन् पटः” इस एकाकार प्रतीति का गोचर सकल पदार्थों में अनुगत धर्म जातिरूप सत्त्व है, अथवा देशकाल के सबन्ध बिना तो घटादिको की प्रतीति होती नहीं, देशकाल के सबन्ध विशिष्ट घटादिको की प्रतीति होती है। “इह घटोऽस्ति” “इदानीं घटोऽस्ति” इस रीति से देश सबन्ध को और काल सबन्ध को घटादिगोचर प्रतीति विषय करती है। ये देश सबन्धरूप वा काल सबन्धरूप ही घटादिको में सत्त्व है, अथवा घटादिको का स्वरूप ही “घटोस्ति” इस प्रतीति का विषय है। घटादिकों से पृथक् सत्त्व को उक्त प्रतीति विषय नहीं करती। क्यों ? न शब्द रहित वाक्य से जिस

की प्रतीति हो न शब्द सहित वाक्य से उसका निषेध होता है। और “घटोनास्ति” इस वाक्य से घट के स्वरूप का निषेध होता है, यह सर्व को समत है। इससे “घटोऽस्ति” इस न शब्द रहित वाक्य से घट के स्वरूपमात्र का बोध मानना उचित है। इस रीति से “घटोऽस्ति” इस प्रतीति का गोचर घट का स्वरूप है। इससे स्वरूप से अतिरिक्त घटादिको मे सत्त्व के अभाव से उसका प्रतिक्षेप (निषेध) कहते हैं।

न्याय सुधाकार की रीति से प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप

और न्यायसुधाकार के मत में अधिष्ठानगत सत्ता का सबन्ध घटादिको में उक्त प्रतीति का गोचर है। तत्त्व शुद्धिकार के मत में तो घटादिक अनात्मगोचर प्रतीति प्रमाणजन्य नहीं है, केवल अधिष्ठान सत्तागोचर प्रमाण है। और इस मत में अधिष्ठान सत्ता का सबन्ध विशिष्ट घटादिक प्रमाण के विषय है, इतना भेद है। इस रीति से घटादिको में अधिष्ठान सत्ता का सबन्ध होने से घटादिको में सत्त्व प्रतीत होता है। और घटादिको में सत्त्व के अभाव से उसका प्रतिक्षेप कहा जाता है। और अधिष्ठान सत्ता की प्रतीति घटादिको में माने तो अन्यथाख्याति का अगीकार होता है। इससे अधिष्ठान सत्ता का अनिवर्चनीय सबन्ध घटादिको में उत्पन्न होता है, यह कहना उचित है।

अन्य आचार्य की रीति से प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप

और कोई आचार्य इस रीति से सत्त्व का प्रतिक्षेप कहते हैं — श्रुति में यह कहा है — “प्राणा वै सत्य तेषामेष सत्यम्” प्राण शब्द का अर्थ हिरण्य गर्भ है, प्राण अर्थात् हिरण्यगर्भ सत्य है, उसकी अपेक्षा से परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है, यह श्रुति का अर्थ है। “सत्यस्य सत्यम्” इस रीति से अन्य श्रुति है, अनात्म सत्यता से आत्म सत्यता उत्कृष्ट सत्य है, यह श्रुति का अर्थ है। जैसे अन्य राजा की अपेक्षा से उत्कृष्ट राजा को राजराज कहते हैं, वैसे उत्कृष्ट सत्य को “सत्य का सत्य” कहा है। इस रीति से श्रुति वाक्यों में सत्य के उत्कर्ष अपकर्ष कहे हैं। वहाँ अन्य विध्व उत्कर्ष अपकर्ष तो संभव नहीं है। सर्वदा अबाध्यत्व और किञ्चित्काल अबाध्यत्व रूप ही सत्यत्व में उत्कर्ष अपकर्ष

है। अनात्म पदार्थों में ज्ञान से पूर्व काल में अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है और परमात्म वस्तु में सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है। इससे हिरण्य-गर्भ तो अपकृष्ट सत्य है और परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है। इस रीति से द्विविध सत्यत्व श्रुति समत है। उनमें किञ्चित्काल अबाध्यत्वरूप सत्यत्व का मिथ्यात्व से विरोध नहीं है, किन्तु सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्व का मिथ्यात्व से विरोध होने से उसका प्रपञ्च के मिथ्यात्व से प्रतिक्षेप होता है।

संक्षेप शारीरिक की रीति से प्रपञ्च के सत्यत्व का प्रतिक्षेप

और संक्षेप शारीरिक में यह कहा है '—यद्यपि प्रत्यक्षादि प्रमाण से घटादिको में सत्यत्व प्रतीत होता है, तथापि ब्रह्म बोधक वाक्यों में ही प्रमाणाता है, अनात्म ग्राहक प्रत्यक्षादिक प्रमाणाभास है, प्रमाण नहीं है। क्यों ? अज्ञात अर्थ के बोध का जनक प्रमाण होता है। अज्ञानकृत आवरण का जडपदार्थ में असंभव होने से चेतन से भिन्न में अज्ञातत्व के अभाव से उनके बोधक प्रत्यक्षादिको को प्रमाणाता संभव नहीं है। इस रीति से प्रमाणाभास से घटादिको में सत्यत्व की सिद्धि होती है। और श्रुतिरूप प्रमाण से घटादिको में मिथ्यात्व की सिद्धि होती है। मुख्य (श्रुति) प्रमाण से प्रमाणाभास के बाध द्वारा सत्यत्व का प्रतिक्षेप होता है। इस रीति से प्रपञ्च में अत्यन्त अबाध्यत्वरूप सत्यत्व का पञ्च प्रकार से प्रतिक्षेप कहा है, इससे प्रपञ्च मिथ्या है।

कर्म को ज्ञान की साधनता विषयक विचार कहिये ?

मिथ्या प्रपञ्च की निवृत्ति में कर्म के अनुपयोग के अनुवाद पूर्वक सिद्धान्त के द्विविध समुच्चय का निर्धार

मिथ्या की निवृत्ति में कर्म का उपयोग नहीं है। इससे केवल कर्म से वा कर्म समुच्चित ज्ञान से अनर्थ निवृत्ति संभव नहीं है, केवल ज्ञान से अनर्थ निवृत्ति होती है। यह अर्थ अद्वैतवाद के संस्कृत ग्रंथों में अति-प्रसिद्ध है, और भाषा में भी विचारसागर के षष्ठतरंग में स्पष्ट है। इस स्थान में यह सिद्धान्त है —अनेक श्रुति स्मृति में कर्म समुच्चित ज्ञान से मोक्ष प्राप्ति कही है। और भाष्यकार ने बहुत स्थान में समु-

ऋचयवाद का निषेध प्रतिपादन किया है। वहा यह निर्धार है —सम-समुच्चय और क्रमसमुच्चय भेद से समुच्चय दो प्रकार का होता है। ज्ञान और कर्म दोनों परस्पर मिला कर मोक्ष के साधन जानकर एक काल में दोनों के अनुष्ठान को समसमुच्चय कहते हैं। और एक ही अधिकारी को पूर्व कर्मानुष्ठान और उत्तरकाल में सकल कर्म का त्याग करके ज्ञान के हेतु श्रवणादिको के अनुष्ठान को क्रमसमुच्चय कहते हैं। उनमें समसमुच्चय का तो निषेध है, और श्रुति स्मृति में ज्ञान कर्म का जहा समुच्चय लिखा है, उसका पूर्व उक्त क्रमसमुच्चय में तात्पर्य है।

भाष्यकारोक्ति की साधनता

भाष्यकार का यह सिद्धान्त है —मोक्ष का साक्षात्साधन कर्म नहीं है, किन्तु मोक्ष का साक्षात्साधन ज्ञान है, और ज्ञान का साधन कर्म है, परन्तु .—

वाचस्पत्युक्त जिज्ञासा की साधनता

भामती निबध में वाचस्पति ने तो यह कहा है —ज्ञान के साक्षात्साधन कर्म नहीं हैं, किन्तु जिज्ञासा के साधन कर्म हैं। वयो ? कैवल्य-शाखा में सकल आश्रम कर्म विविदिषा के साधन स्पष्ट कहे हैं। वेदान की इच्छा को विविदिषा कहते हैं। और ब्रह्मसूत्र तृतीयाध्याय पाद तीन में सर्वकर्मों की अपेक्षा ज्ञान में सूत्रकार ने कही है। वहा सूत्र के व्याख्यान में भाष्यकार ने यह कहा है —शमदमादिक साधन तो ज्ञान के साधन हैं, इससे ज्ञान के समीप हैं, और जिज्ञासा के साधन कर्म हैं, इससे शमदमादिको की अपेक्षा से ज्ञान से दूर है। इस रीति से श्रुति वचन से और भाष्यवचन से जिज्ञासा के साक्षात्साधन कर्म हैं। और जिज्ञासा द्वारा ज्ञान के साधन है। यदि ज्ञान के साक्षात्साधन ही कर्म कहें, तो ज्ञान के उदयपर्यन्त कर्मानुष्ठान की प्राप्ति होने से साधन सहित कर्म त्याग रूप विविदिषा सन्यास का लोप होगा। इससे जिज्ञासा के साधन कर्म हैं, यह वाचस्पति का मत है।

विवरणकारोक्त कर्म को ज्ञान की साधनता

और विवरणकार का यह मत है .—यद्यपि “वेदानुवचनेन विवि-

दिषति” इस रीति से श्रुति में कहा है, वहा अक्षर मर्यादा से वेदाध्ययनादिक (यज्ञ, दान, तपादि) धर्मों को विविदिषा की साधनता प्रतीत होती है, तथापि इच्छा के विषय ज्ञान की साधनता में ही श्रुति का तात्पर्य है। कर्मों की इच्छा की साधनता में श्रुति का तात्पर्य नहीं है। कैसे ? जैसे “अश्वेन जिगमिपति” इस वाक्य से अक्षर मर्यादा से गमन गोचर इच्छा की साधनता अश्व को प्रतीत होती है। और “शस्त्रेण जिघासति” इस वाक्य से हननगोचर इच्छा की साधनता शस्त्र को प्रतीत होती है। वहा इच्छा का गोचर जो गमन उसकी साधनता अश्व में अभिप्रेत है। और इच्छा का विषय हनन की साधनता शस्त्र में अभिप्रेत है, वैसे इच्छा के विषय ज्ञान की साधनता कर्मों को अभिप्रेत है। और इस पक्ष में दोष कहा है —कर्मों को ज्ञान की साधनता माने तो ज्ञान उदयपर्यन्त कर्मानुष्ठान की आपत्ति होने से सन्यास का लोप होगा। उसका यह समाधान है —जैसे बीज प्रक्षेप से पूर्व तो भूमि का कर्षण होता है, और बीज प्रक्षेप से उत्तर काल में भूमि का अकर्षण होकर व्रीहि आदिकों की सिद्धि कर्षण, अकर्षण से होती है, वैसे कर्म और कर्म सन्यास से ज्ञान सिद्धि होती है। अन्त करण की शुद्धि द्वारा प्रत्यक् तत्त्व की तीव्र जिज्ञासा वैराग्य सहित हो तब पर्यन्त कर्म कर्तव्य है। और वैराग्य सहित तीव्र जिज्ञासा के उत्तरकाल में साधन सहित कर्मों का त्याग रूप सन्यास कर्तव्य है। इस रीति से ज्ञान के साधन कर्म है, तथापि तीव्र जिज्ञासा से पूर्व ही कर्म कर्तव्य है। तीव्र जिज्ञासा से उत्तर काल में सन्यास के अगशमादिक ही कर्तव्य है, कर्म नहीं। इससे कर्म की अपेक्षा से शमादिकों को अंतरगता प्रतिपादक ब्रह्म सूत्र तृतीयाध्यायस्थ भाष्य वचन से विरोध नहीं है। इस रीति से विवरणकार के मत में ज्ञान के साधन कर्म है और वाचस्पति के मत में विविदिषा के साधन हैं। और दोनों मतों में विविदिषा से पूर्वकाल में कर्म का अनुष्ठान और उत्तर काल में शमदमादि सहित सन्यास पूर्वक श्रवणादिकों का अनुष्ठान है, विविदिषा से उत्तरकाल में किसी के भी मत में कर्म कर्तव्य नहीं है।

वाचस्पति और विवरणकार के मत की विलक्षणता में शका

इस स्थान में यह शका होती है, दोनों मतों में विविदिषा से पूर्वकाल में ही कर्म-कर्तृव्य हो, तो मतभेद निरूपण निष्फल होगा। क्यों ? वाचस्पति के मत में कर्म का फल विविदिषा है और विवरणकार के मत में कर्म का फल ज्ञान है। फल की सिद्धि होने पर साधन का त्याग होता है। इससे वाचस्पति के मत में विविदिषा की सिद्धि-पर्यन्त कर्म का अनुष्ठान माने और विवरणकार के मत में विविदिषा से उत्तर काल में भी ज्ञान की सिद्धिपर्यन्त कर्म का अनुष्ठान मानें तो दोनों मतों में विलक्षणता संभव है। वाचस्पति के मतानुसारी जिज्ञासु कर्म का त्याग करे और विवरणकार के मतानुसारी जिज्ञासु ज्ञान से पूर्वकर्म का अनुष्ठान करे तो मतभेद निरूपण सफल हो, और पूर्वोक्त रीति से दोनों मतों में विविदिषा की सिद्धि से कर्म का त्याग मानें तो परस्पर विलक्षणता प्रतीत नहीं होती, इससे मतभेद निरूपण निष्फल है।

उक्त शका का समाधान

उसका यह समाधान है —यद्यपि दोनों मतों में विविदिषा पर्यन्त ही कर्म का अनुष्ठान है। इसलिये अनुष्ठान से तो दोनों की विलक्षणता संभव नहीं भी है, तथापि मतभेद से कर्म के फल में विलक्षणता है। तथाहि.—वाचस्पति के मत में कर्म का फल विविदिषा है, विविदिषा की उत्पत्ति होने पर कर्मजन्य अपूर्व का नाश होता है, विविदिषा होने पर भी उत्तमगुरु लाभादिक सामग्री हो, तो ज्ञान हो। किसी साधन की विकलता होने पर ज्ञान नहीं होता। कर्म का व्यापार विविदिषा की उत्पत्ति में है। कर्मों का ज्ञान की उत्पत्तिपर्यन्त व्यापार नहीं है। और तत्त्वज्ञान कर्म का फल नहीं है। इससे ज्ञान की उत्पत्ति में कर्म का व्यापार नहीं है। इस रीति से वाचस्पति के मत में विविदिषा हेतु कर्म का अनुष्ठान करने पर भी ज्ञान की सिद्धि नियम से नहीं होती, किन्तु उत्तम भाग्य से सकल सामग्री की सिद्धि हो, तो ज्ञान होता है। इससे ज्ञान की प्राप्ति अनियत है।

और विवरणकार के मत में विविदिषा से पूर्वकाल में अनुष्ठित कर्म का भी फल ज्ञान है। इससे फल की उत्पत्ति बिना कर्मजन्य अपूर्व का नाश नहीं होने से ज्ञान की उत्पत्तिपर्यन्त कर्मजन्य अपूर्व रहता है। जितनी सामग्री बिना कर्म का फल ज्ञान नहीं हो, उतनी सामग्री को कर्म संपादन करता है। इस रीति से इस पक्ष में ज्ञान के हेतु कर्म का अनुष्ठान करे तो वर्तमान शरीर में वा, भावी शरीर में अवश्य ज्ञान होता है। इससे ज्ञान की उत्पत्ति नियत है। इस प्रकार से वाचस्पति के मत में शुभ कर्म से विविदिषा नियम से होती है। और ज्ञान की सिद्धि अनियत है। विवरणकार के मत में उसी कर्म से ज्ञान की उत्पत्ति नियम से होती है। इससे दोनों मतों का परस्पर भेद है, सकल नहीं है। विविदिषा के हेतु कर्म हो अथवा ज्ञान के हेतु हो, दोनों रीति से वेदाध्ययन, यज्ञ, दान, कृच्छ्रचाद्रायणादिक आश्रम कर्मों का ही विद्या में उपयोग है। वर्णमात्र के धर्मों का विद्या में उपयोग नहीं है। इस रीति से कोई आचार्य कहते हैं।

कल्पतरुकार की रीति से सकल नित्य कर्म का विद्या में उपयोग

और कल्पतरुकार का यह मत है —जपादिक सकल नित्य कर्मों का विद्या में उपयोग है। क्यों ? सूत्रकार ने और भाष्यकार ने आश्रम रहित पुरुषों का भी विद्या के हेतु कर्म में तथा श्रवणादिकों में अधिकार कहा है, वैसे रैक्व, वाचकन्वी आदिक आश्रम रहितों में भी ब्रह्म विद्या श्रुति में कही है। वाचकन्वी की पुत्री गार्गी को वाचकन्वी कहते हैं। यदि आश्रम धर्मों का ही विद्या में उपयोग हो तो आश्रम रहित पुरुषों में ज्ञान संपादक कर्म के अभाव से ज्ञान नहीं होना चाहिये। इससे जप, गंगास्नान, देवताध्यानादि वर्णमात्र के धर्मों सहित सकल शुभकर्म का विद्या में उपयोग है। यह कल्पतरुकार का मत है, परन्तु कल्पतरुकार के मत में भी काम्य कर्म का विद्या में उपयोग नहीं है, किन्तु नित्य कर्म का ही विद्या में उपयोग है। क्यों ? अन्य प्रकार से तो विद्या में कर्म का उपयोग संभव नहीं है। विद्या के प्रतिबद्धक पाप की निवृत्ति द्वारा ही विद्या में कर्म का उपयोग होता है। और

काम्यकर्म से स्वर्ग पुत्रादिकों की प्राप्तिरूप फल होता है। उनसे पाप की निवृत्ति नहीं होती। नित्य कर्म से ही पाप की निवृत्ति होती है। इससे सकल नित्य कर्म का विद्या मे उपयोग है।

सक्षेप शारीरक कर्ता की रीति से काम्य और नित्य सकल शुभकर्म का विद्या मे उपयोग

और सक्षेप शारीरक कर्ता ने यह कहा है.—काम्य और नित्य सकल शुभ कर्म का विद्या मे उपयोग है। क्यों ? “यज्ञेन विविदिषति” इस रीति से कैवल्य शाखा मे कहा है, वहा नित्य काम्य का बोधक साधारण यज्ञ शब्द है। “धर्मेण पापमपनुदति” इत्यादिक वाक्यों से सकल शुभ कर्म को पाप की नाशकता प्रतीत होती है। इससे ज्ञान के प्रतिबधक पाप की निवृत्ति द्वारा नित्यकर्म के समान काम्य कर्म का भी विद्या मे उपयोग है। यह सक्षेप शारीरक कर्ता सर्वज्ञात्ममुनि का मत है। सन्यास की ज्ञान साधनता विषयक विचार भी कहिये ?

पाप निवृत्ति द्वारा ज्ञान के हेतु होने से क्रम से कर्म और सन्यास दोनो की कर्तव्यता

इससे तीव्र जिज्ञासा पर्यन्त सकल शुभकर्म कर्तव्य है। दृढतर वैराग्य सहित तीव्र जिज्ञासा होने पर साधन सहित कर्म का त्याग रूप सन्यास कर्तव्य है। जैसे शुभ कर्म से पाप की निवृत्ति होती है, वैसे सन्यास से भी ज्ञान के प्रतिबधक पाप की निवृत्ति होती है। ज्ञान के प्रतिबधक पाप अनेक विध होते है, उनमें किसी पाप की निवृत्ति कर्म से और किसी की निवृत्तिसन्यास से होती है। इससे ज्ञान प्रतिबधक पाप की निवृत्ति द्वारा कर्म और सन्यास दोनो ज्ञान के हेतु होने से क्रम से कर्तव्य हैं।

किसी आचार्य के मत मे सन्यास को प्रतिबधक पाप की निवृत्ति और पुण्य की उत्पत्ति द्वारा श्रवण की साधनता

और किसी आचार्य का यह मत है.—केवल पाप निवृत्ति द्वारा ही

संन्यास को ज्ञान की साधनता नहीं है, किन्तु संन्यासजन्य अपूर्व सहित पुरुष को ही श्रवणादिको से ज्ञान होता है। इससे श्रवण का अग संन्यास होने से सर्वथा निष्पाप को भी संन्यास कर्तव्य है।

विवरणकार के मत मे संन्यास को ज्ञान प्रतिबंधक
विक्षेप की निवृत्ति रूप दृष्टफल की हेतुता

और विवरणकार का यह मत है —संन्यास बिना विक्षेप (काम क्रोधादि) का अभाव नहीं होता। इससे ज्ञान प्रतिबंधक विक्षेप की निवृत्ति रूप दृष्टफल ही संन्यास का है। इसलिये ज्ञान प्रतिबंधक पाप की निवृत्ति वा ज्ञान हेतु धर्म की उत्पत्ति रूप अदृष्ट फल का हेतु संन्यास है, यह कथन अयोग्य है। जहा दृष्टफल सभव नहीं हो, वहां अदृष्ट फल की कल्पना होती है। और विक्षेप की निवृत्ति रूप दृष्टफल संन्यास का सभव है, उसका अदृष्टफल कथन संभव नहीं है। और किसी प्रधान पुरुष को आश्रमांतर मे भी काम-क्रोधादि रूप विक्षेप का अभाव हो तो कर्मछिद्रो (श्रवकाश काल) मे वेदात विचार सभव हो तो, यद्यपि उक्त रीति से संन्यास व्यर्थ है, तथापि “आमुप्तेरामृते काल नयेद्वेदात-चित्तया” इस गौडपादीय वचन से “तच्चिन्तन तत्कथनमन्योन्य तत्प्रबो-धनम्” इस भगवद्वचन से, “ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति” इस श्रुति वचन से निरतर क्रियमाण ब्रह्म श्रवणादिको से ज्ञान होता है। जिसकी ब्रह्म मे संस्था अर्थात् अनन्य व्यापारता से स्थिति हो सो पुरुष ज्ञान द्वारा अमृत भाव को प्राप्त होता है। यह श्रुति का अर्थ है। कर्मछिद्रकाल मे कदाचित् क्रियमाण श्रवणादिको से ज्ञान नहीं हो, तो निरतर श्रवणा-दिकों के अभ्यास का हेतु संन्यास है। इससे अदृष्ट बिना ही दृष्टफल का हेतु संन्यास है, तो भी व्यर्थ नहीं है।

मनुष्यमात्र को भक्ति और ज्ञान का अधिकार। अत्यजादि

मनुष्यो को तत्त्वज्ञान का अधिकार

जन्मांतर के संस्कार से अत्यजादिको को भी जिज्ञासा हो जाय तो पौरुषेय वचन से उनको भी ज्ञान होकर कार्य सहित अविद्या की निवृत्तिरूप

मोक्ष होता है। इससे देव असुरो के समान सकल मनुष्यो को तत्त्वज्ञान का अधिकार है। आत्म स्वरूप के यथार्थ ज्ञान को तत्त्वज्ञान कहते हैं। आत्महीन कोई शरीर हो तो ज्ञान का अनधिकार हो, इससे आत्म-ज्ञान की सामर्थ्य मनुष्यमात्र में है, परन्तु —

तत्त्वज्ञान में दैवीसपदा की अपेक्षा पूर्वक मनुष्यमात्र को भगवद्-भक्ति और तत्त्वज्ञान के अधिकार का निर्धार

जिस शरीर में दैवीसपदा हो, उसको तत्त्वज्ञान होता है। आसुरी-सपदा में तत्त्वज्ञान नहीं होता। और सर्वभूतो में दया, क्षमा, सत्य, आर्जव, सतोषादिक दैवीसपदा का सभव ब्राह्मण में है। और क्षत्रिय का प्रजापालानार्थ प्रवृत्ति धर्म होने से ब्राह्मण से किञ्चित् न्यून दैवी सम्पदा सभव है। धर्म बुद्धि से प्रजासरक्षण के अर्थ दुष्ट प्राणी की हिंसा भी अहिंसा है। इससे दैवीसपदा का क्षत्रिय में असभव नहीं है। तथा वैश्य का भी कृषिवाणिज्यादिक शरीर व्यापार क्षत्रिय से अधिक होने से आत्मविचार में अवकाश का असभव होने से, उसको सामर्थ्य का असभव है, तथापि कितने ही भाग्यशाली वैश्यो को शरीर व्यापार बिना ही सकल व्यवहार का निर्वाह होता है। उनको दैवीसपदा का लाभरूप सामर्थ्य सभव है। और जिन आचार्यों के मत में क्षत्रिय वैश्य को सन्यास का अधिकार है, उनके मत में तो अनायास से ही दैवीसपदा सभव है। और चतुर्थ वर्ण में तथा अत्याजादिको में यद्यपि दैवीसपदा दुर्लभ है, तथापि कर्म का फल अनतविध है, किसी को जन्मांतर के कर्म से दैवीसपदा का लाभ हो जाय तो पुराणादिको के विचार से चतुर्थवर्ण को और भाषा प्रबधादिको के श्रवण से अत्यजादिको को भी भगवद्भक्ति और तत्त्वज्ञान के लाभद्वारा मोक्ष का लाभ निर्विघ्न होता है। इस रीति से भगवद्भक्ति और तत्त्वज्ञान का अधिकार सकल मनुष्यो को है, यह शास्त्र का निर्धार है।

तत्त्व ज्ञान से स्वहेतु अज्ञान की निवृत्ति में शका समाधान, अज्ञान के कार्य अतः करण की वृत्तिरूप तत्त्वज्ञान से उसके कारण अज्ञान की निवृत्ति में शका

तत्त्वज्ञान से कार्य सहित अज्ञान की निवृत्ति होती है। यह अद्वैत ग्रंथो का सिद्धान्त है। और जीवब्रह्म के अभेदगोचर अन्तःकरण की वृत्ति को तत्त्वज्ञान कहते हैं। अन्तःकरण को अज्ञान कार्यता होने से वृत्तिरूप तत्त्वज्ञान भी अज्ञान का कार्य है। और कार्य-कारण का परस्पर अविरोध ही लोक में प्रसिद्ध है। इससे तत्त्वज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति कहना संभव नहीं है।

उक्त शका का समाधान

इस शका का यह समाधान है — कार्य-कारण का परस्पर अविरोध है, यह नियम सामान्य है। समान (एक) विषयक ज्ञानाज्ञान का परस्पर विरोध है, यह विशेष नियम है। इससे विशेष नियम से सामान्य नियम का बाध होता है। और पट अग्नि सयोग से पट का नाश होता है। वहां सयोग के उपादान कारण दो होते हैं। इससे पट भी उपादान कारण है, तथापि अग्नि सयोग का परस्पर नाश-नाशकभावरूप विरोध है, अविरोध नहीं है। इससे कार्य-कारण का परस्पर अविरोध है, यह नियम संभव नहीं है। यद्यपि वैशेषिक शास्त्र की रीति से अग्नि सयोग से पट का नाश नहीं होता। क्यों ? अग्नि सयोग से पटारभक तत्त्वों में क्रिया होती है। क्रिया से तत्त्व विभाग से पट के असमवायि कारण तत्त्व सयोग का नाश होता है, तत्त्वसयोग के नाश से पट का नाश होता है। इस रीति से वैशेषिक मत में असमवायि कारण के नाश से द्रव्य का नाश होता है। इससे पट के नाश में तत्त्वसयोग के नाश को हेतुता है। पट अग्नि के सयोग को पट नाश में हेतुता नहीं है, तथापि पूर्वोक्त क्रम से पट का नाश हो तो अग्नि सयोग से पचम क्षण में पट का नाश संभव है। और अग्नि सयोग से अव्यवहित उत्तर काल में पट का नाश प्रतीत होता है। इससे वैशेषिकमत असंगत है, और अग्नि सयोग से भस्मीभूत पट के अवयव सश्लिष्ट ही प्रतीत होते हैं, वैसे मुद्गर से चूर्णीभूत घट का कपाल विभागजन्य सयोगनाश बिना ही नाश होता है। इससे अवयव के सयोग के नाश को अवयवी के नाश में कारणता का असंभव होने से

तत्तु सयोग के नाश को पटनाश में कारणता नहीं है, किन्तु पट अग्नि का सयोग ही पट के नाश में कारण है। और पट अग्नि के सयोग का अग्निसहित पट उपादान कारण है। इससे कार्यकारण का भी नाश नाशकभाव विरोध प्रसिद्ध होने से उनका परस्पर विरोध है, यह नियम संभव नहीं है। इस रीति से अविद्याजन्य वृत्तिज्ञान से कार्य सहित अविद्या का नाश होता है, परन्तु —

अविद्यालेश सबन्धी विचार भी कहिये ?

तत्त्वज्ञान से अविद्यारूप उपादान के नाश होने पर जीवन्मुक्त विद्वान् के देह के स्थिति की शका

सकल अविद्या का तत्त्वज्ञान से नाश हो, तो जीवन्मुक्त विद्वान् के देह का तत्त्वज्ञान काल में अभाव होना चाहिये। क्यों ? उपादान कारण अविद्या का नाश होने पर कार्य की स्थिति संभव नहीं है।

उक्त शका का कोई एक आचार्य की रीति से समाधान

और कोई यह समाधान कहते हैं — जैसे धनुष का नाश होने पर प्रक्षिप्त बाण के वेग की स्थिति रहती है, वैसे विद्वान् के शरीर की स्थिति, कारण का नाश होने पर भी संभव है।

उक्त समाधान का असंभव

यह समाधान भी संभव नहीं है। क्यों ? निमित्त कारण का नाश होने पर तो कार्य की स्थिति रहती है, किन्तु उपादान का नाश होने के पश्चात् कार्य की स्थिति संभव नहीं है। बाण के वेग का उपादान कारण बाण है और उसका निमित्त कारण धनुष है। उसके नाश से बाण के वेग की स्थिति संभव है। इससे अविद्यारूप उपादान के नाश होने पर विद्वान् के शरीर की स्थिति का असंभव होने से, तत्त्वज्ञान होने पर भी अविद्या का लेश रहता है। यह ग्रंथकारों ने लिखा है।

अविद्यालेश के तीन प्रकार

वहा मतभेद से अविद्यालेश का स्वरूप तीन प्रकार का है। जैसे

प्रक्षालित लशुनभाड में गंध रहती है, वैसे अविद्या के संस्कार को अविद्यालेश कहते हैं, अथवा अग्निदग्ध पट के समान स्वकार्य में असमर्थ ज्ञानबाधित अविद्या को अविद्यालेश कहते हैं, यद्वा आवरण शक्ति विक्षेप शक्तिरूप अश द्वयवती अविद्या है। तत्त्वज्ञान से आवरण शक्ति विशिष्ट अविद्या अश का नाश होता है, और प्रारब्ध कर्मरूप प्रतिबधक होने से विक्षेपशक्ति विशिष्ट अविद्या अश का नाश नहीं होता। तत्त्वज्ञान से उत्तर काल में भी देहादिक विक्षेप का उपादान अविद्या का किञ्चित् अश शेष रहता है। उससे स्वरूप का आवरण नहीं होता। उसी को अविद्यालेश कहते हैं।

प्रकृत अर्थ में सर्वज्ञात्म मुनि का मत

सर्वज्ञात्म मुनि का तो यह मत है —तत्त्वज्ञान से उत्तर काल में शरीरादि प्रतिभास नहीं होते। जीवन्मुक्ति प्रतिपादक श्रुतिवचन का स्वार्थ में तात्पर्य नहीं है। क्यों ? श्रवण विधि का अर्थवादरूप जीवन्मुक्ति प्रतिपादक वचन है। जिस श्रवण के प्रताप से जीवित रहते ही पुरुष की मुक्ति होती है। ऐसा उत्तम आत्मश्रवण है। इस रीति से आत्म श्रवण की स्तुति में तात्पर्य होने से जीवन्मुक्ति प्रतिपादक वचनो में ज्ञानी को देहादिको का प्रतिभास (स्थिति) कहना संभव नहीं है। इस रीति से तत्त्वज्ञान से अव्यवहित उत्तर काल में ही विदेह मोक्ष होता है। इस मत में ज्ञान से उत्तर अविद्यालेश नहीं रहता है। परन्तु .—

उक्त मत का ज्ञानी के अनुभव से विरोध

यह मत ज्ञानी के अनुभव से विरुद्ध है। जिस तत्त्वज्ञान से कार्य सहित अविद्या की निवृत्ति होती है, उस तत्त्वज्ञान की निवृत्ति का प्रकार कहते हैं —तत्त्वज्ञान से अविद्या की निवृत्ति होने पर तत्त्वज्ञान की निवृत्ति उत्तर काल में होती है। इस क्रम से तत्त्वज्ञान की निवृत्ति नहीं होती। क्यों ? तत्त्वज्ञान से इतर अनात्म वस्तु का तो शेष रहता नहीं है। केवल चेतन को असंगत होने से नाशकता संभव नहीं है। तत्त्वज्ञान को स्वनाशकता भी संभव नहीं है। इससे तत्त्वज्ञान का नाश नहीं होगा।

अविद्या की निवृत्ति काल में तत्त्वज्ञान की निवृत्ति की रीति

इस रीति से अविद्या निवृत्ति से उत्तरकाल में तत्त्वज्ञान की निवृत्ति के असंभव से अविद्या की निवृत्तिकाल में ही तत्त्वज्ञान की निवृत्ति इस रीति से होती है — जैसे जल में प्रक्षिप्त कतकरज से जलगत पक का विश्लेष होता है, उसके साथ ही कतकरज का भी विश्लेष होता है। कतकरज के विश्लेष में साधनातर की अपेक्षा नहीं है। और तृणकूट (राशि) में अगार के प्रक्षेप से तृणकूट का भस्म होता है, उसके साथ ही अगार का भी भस्म होता है, वैसे कार्य सहित अविद्या की निवृत्ति होती है, उसके साथ ही तत्त्वज्ञान की भी निवृत्ति होती है। इससे तत्त्वज्ञान की निवृत्ति में साधनातर की अपेक्षा नहीं है।

प्रकृत अर्थ में पञ्चपादिकाकार का मत

पञ्चपादिकाकार पद्मपादाचार्य का यह मत है — ज्ञान का अज्ञान मात्र से विरोध है, अज्ञान के कार्य से ज्ञान का विरोध नहीं होने से तत्त्वज्ञान से केवल अज्ञान की निवृत्ति होती है। अज्ञान की निवृत्ति से उत्तरकाल में उपादान के अभाव से कार्य की निवृत्ति होती है, परन्तु देहादिक कार्य की निवृत्ति में प्रारब्ध कर्म प्रतिबधक है। इसलिये उक्त रीति से अविद्यालेश जब तक रहै तब तक जीवन्मुक्त को देहादिकों की प्रतीति संभव है। प्रारब्धरूप प्रतिबध का अभाव होने पर देहादिक और तत्त्वज्ञान की निवृत्ति होती है। इस मत में प्रारब्ध के अभाव सहित अविद्या की निवृत्ति ही तत्त्वज्ञान की निवृत्ति का हेतु है।

तत्त्वज्ञान के करण और सहकारी साधन विषयक विचार भी कहिये ?

उत्तम और मध्यम अधिकारी भेद से तत्त्वज्ञान के दो साधनों का कथन

जिस तत्त्वज्ञान से अविद्या की निवृत्ति होती है, उस तत्त्वज्ञान के दो साधन हैं। उत्तम अधिकारी के लिये तो श्रवणादिक साधन हैं और मध्यम अधिकारी के लिये निर्गुण ब्रह्म की अहग्रह उपासना ही तत्त्वज्ञान का साधन है। यह सकल अद्वैत शास्त्र का सिद्धान्त है। परन्तु —

उक्त दोनों पक्षों में प्रसख्यान (वृत्ति के प्रवाह) को तत्त्वज्ञान की
करणत्वरूप प्रमाणता

दोनों पक्षों में तत्त्वज्ञान का करणरूप प्रमाण प्रसख्यान है। यह कितने ही ग्रंथकारों का मत है। वृत्ति के प्रवाह को प्रसख्यान कहते हैं। जैसे मध्यम अधिकारी को निर्गुण ब्रह्माकार निरंतर वृत्तिरूप उपासना कर्तव्य है सोई प्रसख्यान है, वैसे उत्तम अधिकारी को भी श्रवण, मनन से उत्तर निदिध्यासनरूप प्रसख्यान ही ब्रह्म साक्षात्कार का करण है। यद्यपि षड्विध प्रमाण में प्रसख्यान के अभाव से उसको प्रमा की करणता संभव नहीं है, तथापि सगुण ब्रह्म के ध्यान को सगुण ब्रह्म के साक्षात्कार की करणता और निर्गुण ब्रह्म के ध्यान को निर्गुण ब्रह्म के साक्षात्कार की करणता सकल श्रुति स्मृतियों में प्रसिद्ध है। जैसे व्यवहित कामिनी के प्रसख्यान को कामिनी के साक्षात्कार की करणता लोक में प्रसिद्ध है। इससे निदिध्यासनरूप प्रसख्यान भी ब्रह्म साक्षात्कार का करण संभव है। यद्यपि प्रसख्यानजन्य ब्रह्मज्ञान को प्रमाणजन्यता के अभाव से प्रमात्व का असंभव है, तथापि सत्वादिभ्रम के समान विषय के अबाध से प्रमात्व संभव है। और निदिध्यासन रूप प्रसख्यान का मूल शब्द प्रमाण है। इससे भी ब्रह्मज्ञान को प्रमात्व संभव है।

भामतीकार वाचस्पति के मत में प्रसख्यान को मन की सहकारिता

और मन को ब्रह्मज्ञान की करणता

भामतीकार वाचस्पति का यह मत है —मन का सहकारी प्रसख्यान है, ब्रह्मज्ञान का करण मन है। प्रसख्यान को ज्ञान की करणता अप्रसिद्ध है। सगुण निर्गुण ब्रह्म का ध्यान भी मन का सहकारी है, उनके साक्षात्कार का करण ध्यान नहीं है, किन्तु मन ही करण है, वैसे व्यवहित कामिनी का ध्यान भी कामिनी साक्षात्कार का करण नहीं है, किन्तु कामिनी चित्तन सहित मन ही उसके साक्षात्कार का करण है। इस प्रकार से मन ही ब्रह्मज्ञान का करण है।

अद्वैत ग्रंथों का मुख्य (प्रथम) मत

(एकाग्रता सहित मन को सहकारिता और वेदान्त वाक्य रूप शब्द को ब्रह्मज्ञान की करणता)

और अद्वैत ग्रन्थों का मुख्य मत यह है— वाक्यजन्य ज्ञान से अनन्तर प्रसङ्गान की अपेक्षा नहीं है, किन्तु महावाक्य से ही अद्वैत ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। और सकल ज्ञान में सहकारी मन है। इससे निदिध्यासनजन्य एकाग्रता सहित मन सहकारी है। और वेदान्त वाक्यरूप शब्द ही ब्रह्मज्ञान का करण है, मन नहीं है। क्यों? वृत्तिरूप ज्ञान का उपादान होने से आश्रय अतः करण है। इससे ज्ञान का कर्ता मन है। उसको ज्ञान की करणता संभव नहीं है। और ज्ञानांतर में मन को करणता माने तो भी ब्रह्मज्ञान की करणता सर्वथा विरुद्ध है। क्यों? “यन्मनसा न मनुते” इत्यादिक श्रुति में ब्रह्म को मानसज्ञान की विषयता का निषेध करा है, और ब्रह्म को औपनिषदत्व कहा है। इससे उपनिषद् रूप शब्द ही ब्रह्मज्ञान का करण है, यत् अर्थात् जिस ब्रह्म को मन से लोक नहीं जानते हैं, यह श्रुति का अर्थ है। यद्यपि कैवल्य शाखा में जहाँ मन को ब्रह्म ज्ञान की करणता का निषेध करा है, उसी स्थान में वाक् को भी ब्रह्मज्ञान की करणता का निषेध करा है। इससे शब्द को भी ब्रह्मज्ञान की करणता श्रुति विरुद्ध है, तथापि शब्द को ब्रह्मज्ञान की करणता नहीं है, इस अर्थ में श्रुति का तात्पर्य हो तो ब्रह्म को उपनिषद्वैद्यत्व रूप औपनिषदत्व कथन असंगत होगा। इससे शब्द की लक्षणा वृत्ति में ब्रह्मगोचर ज्ञान होता है, शक्तिवृत्ति से ब्रह्म का ज्ञान शब्द से नहीं होता। इस रीति से श्रुति का तात्पर्य है। इससे शक्तिवृत्ति से शब्द को ब्रह्मज्ञान की करणता का निषेध है, और लक्षणावृत्ति से शब्द को ब्रह्मज्ञान की करणता होने से ब्रह्म को औपनिषदत्व संभव है। जो ब्रह्म साक्षात्कार को मानस मानते हैं, उनके मत में भी ब्रह्म का परोक्ष ज्ञान शब्द से ही माना है। इससे ब्रह्मज्ञान में शब्द को करणता दोनों मतों में आवश्यक होने से ब्रह्म साक्षात्कार का करण शब्द है, मन नहीं है। इस रीति से ब्रह्म साक्षात्कार का करण शब्द है।

शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति में शका समाधान

शब्द को ब्रह्म साक्षात्कार का करण माने तो भी पूर्वोक्त रीति से श्रुति और भाष्य वचन का विरोध तो नहीं होता है, परन्तु शब्द सामर्थ्य का विरोध होता है। यद्यपि शब्द में परोक्ष ज्ञान के उत्पादन का सामर्थ्य है, शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति संभव नहीं है, तथापि शास्त्रोक्त श्रवण मनन पूर्वक ब्रह्मगोचर परोक्ष ज्ञान के सस्कार विशिष्ट एकाग्र चित्त सहित शब्द से अपरोक्ष ज्ञान होता है। जैसे प्रतिबिम्ब और बिम्ब के अभेदवाद में जल पात्र और दर्पणादिक सहकृत नेत्र से सूर्यादिको का साक्षात्कार होता है, वहा केवल नेत्र का सूर्यादिको के साक्षात्कार में सामर्थ्य नहीं है। चंचल वा मलिन उपाधि के सन्निधान से भी सामर्थ्य नहीं है। और निश्चल निर्मल उपाधि सहकृत नेत्र में सूर्यादिको के साक्षात्कार का सामर्थ्य है, वैसे सस्कार विशिष्ट निर्मल निश्चल चित्त रूप दर्पण के सहकार से शब्द से भी ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान संभव है।

अन्य दृष्टांत — जैसे लौकिक अग्नि में होम से स्वर्ग हेतु अपूर्व की उत्पत्ति नहीं होती है और वैदिक सस्कार सहित अग्नि में होम से स्वर्गजनक अपूर्व की उत्पत्ति होती है। होम को स्वर्ग साधनता श्रुति में कही है, द्वितीय क्षण में विनाशी होम को कालांतर भावी स्वर्ग की साधनता संभव नहीं है। इससे स्वर्गसाधनता की अनुपपत्ति रूप अर्थापत्ति प्रमाण से जैसे अपूर्व की सिद्धि होती है, वैसे ब्रह्म ज्ञान से अध्यास रूप सकल दुःख की निवृत्ति श्रुति में कही है। और कर्तृत्वादिक अध्यास अपरोक्ष है, उस अपरोक्ष अध्यास को निवृत्ति परोक्ष ज्ञान से संभव नहीं है। अपरोक्ष ज्ञान से ही अपरोक्ष अध्यास की निवृत्ति होती है। इससे ब्रह्म ज्ञान को अपरोक्ष अध्यास की निवृत्ति की अनुपपत्ति से प्रमाणांतर के अगोचर ब्रह्म का शब्द से अपरोक्ष ज्ञान सिद्ध होता है। जैसे श्रुतार्थापत्ति से अपूर्व की सिद्धि होती है, वैसे शब्दजन्य ब्रह्म के अपरोक्ष ज्ञान की सिद्धि भी श्रुतार्थापत्ति से होती है।

अन्य ग्रन्थों की रीति से शब्द को अपरोक्ष ज्ञान की जनकता

अन्य ग्रन्थो मे शब्द को अपरोक्ष ज्ञान की जनकता इस दृष्टांत से कही है — जैसे बाह्य पदार्थ के साक्षात्कार मे असमर्थ मन है, तथापि भावना सहित मन से नष्ट वनिता का साक्षात्कार होता है, वैसे केवल शब्द तो अपरोक्ष ज्ञान मे असमर्थ है, परन्तु पूर्व उक्त मन सहित शब्द से वा निदिध्यासन रूप भावना सहित मन से ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान होता है ।

विषय और ज्ञान की अपरोक्षता विषयक विचार भी कहिये ?

अन्य ग्रन्थकार की रीति से ज्ञान और विषय दोनों मे अपरोक्षत्व व्यवहार का कथन

अन्य ग्रन्थकार इस रीति से कहते हैं — ज्ञान और विषय दोनों मे अपरोक्षत्व व्यवहार होता है । क्यो ? नेत्रादिक इन्द्रिय से ज्ञात घट हो, वहा घट का प्रत्यक्ष ज्ञान है और घट प्रत्यक्ष है । इस रीति से उभयविध व्यवहार अनुभव सिद्ध है, वहा ज्ञान मे अपरोक्षता करण के अधीन नहीं है ? क्यो इन्द्रियजन्यज्ञान अपरोक्ष हो और अनुमानादि-जन्यज्ञान परोक्ष हो, तो ज्ञान मे परोक्षता और अपरोक्षता करण के अधीन हो, सो इन्द्रियजन्यज्ञान को अपरोक्षता ग्रन्थकारो ने ख डन करी है । इससे अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान को अपरोक्ष कहते हैं । इस रीति से ज्ञान मे अपरोक्षता विषय के अधीन है । इससे अपरोक्ष विषय का ज्ञान अपरोक्ष ही होता है । इन्द्रियजन्य हो वा प्रमाणातर जन्य हो, इसमे अभिनिवेश नहीं है । इसीलिये सुखादिज्ञान, ईश्वर ज्ञान, स्वप्न का ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है, तथापि प्रत्यक्ष है । इससे ज्ञान मे इन्द्रिय जन्यत्वरूप अपरोक्षत्व नहीं है, किन्तु अपरोक्ष अर्थ गोचर ज्ञान हो, उसको अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं ।

उक्त अर्थ मे शका समाधान

यद्यपि अपरोक्ष ज्ञान के विषय को अपरोक्ष कहते हैं । इससे अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान को अपरोक्षता कहने मे अन्योन्याश्रय दोष होता है । क्यो ? ज्ञानगत अपरोक्षत्व निरूपण मे विषय गत अपरोक्षत्व का ज्ञान हेतु है । और विषयगत अपरोक्षत्व निरूपण मे

ज्ञानगत अपरोक्षत्व का ज्ञान हेतु है, तथापि विषय मे अपरोक्षता अपरोक्ष ज्ञान की विषयतारूप माने तो अन्योन्याश्रय दोष होता है। इससे विषय की अपरोक्षता का उक्त स्वरूप नहीं है, किन्तु प्रमातृ चेतन से अभेद ही विषय की अपरोक्षता है। इससे ज्ञान के अपरोक्षत्व निरूपण मे तो विषय के अपरोक्षत्व ज्ञान की अपेक्षा होने पर भी विषय के अपरोक्षत्व निरूपण मे ज्ञानगत अपरोक्षत्व के ज्ञान का अनुपयोग होने से अन्योन्याश्रय दोष नहीं है।

विषय मे परोक्षत्व अपरोक्षत्व के सपादक प्रमातृ चेतन के भेद और अभेद सहित विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व के अधीन ही ज्ञान के परोक्षत्व अपरोक्षत्व का निरूपण

सुखादिक अन्त करण के धर्म साक्षीचेतन मे अध्यस्त है, और अधिष्ठान से पृथक् सत्ता अध्यस्त की नहीं होती है। इससे सुखादिको का प्रमातृ चेतन से सदा अभेद होने से उनमे सदा अपरोक्षत्व है। और अपरोक्ष सुखादिगोचर ज्ञान भी अपरोक्ष ही होता है। बाह्य घटादिक यद्यपि ब्रह्म चेतन मे अध्यस्त होने से प्रमातृ चेतन से उनका सर्वथा अभेद नहीं है, तथापि वृत्ति द्वारा बाह्य चेतन का प्रमातृचेतन से अभेद हो, उस काल मे प्रमातृचेतन ही घटादिको का अधिष्ठान होता है। इससे इन्द्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति हो, उस काल मे ही घटादिको मे अपरोक्षत्व धर्म होता है। अपरोक्षत्व विशिष्ट घटादिको के ज्ञान को भी अपरोक्ष कहते है। और घटादिगोचर अनुमित्यादिक वृत्ति हो, उस काल मे प्रमातृ चेतन से घटादिको का अभेद नहीं होने से उनमे अपरोक्षत्व धर्म नहीं होता। इससे घटादिको के अनुमित्यादि ज्ञान को अपरोक्ष नहीं कहते है, किन्तु परोक्ष ही कहते है, और ब्रह्म चेतन का प्रमातृचेतन से सदा अभेद होने से ब्रह्मचेतन सदा अपरोक्ष है। इससे महावाक्य रूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्म के ज्ञान को भी अपरोक्ष ही कहते है। इस प्रकार से ज्ञान के परोक्षत्व और अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन नहीं है, किन्तु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व के अधीन ही ज्ञान के परोक्षत्व, अपरोक्षत्व है। और विषय मे परोक्षत्व, अपरोक्षत्व

का संपादक प्रमातृ चेतन का भेद और अभेद है। इससे शब्दजन्य ब्रह्म का ज्ञान भी अपरोक्ष है, यह कथन सभव है।

उक्त मत में अवातरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान के
अपरोक्षता की प्राप्तिरूप दोष

परन्तु इस मत में अवातर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान भी अपरोक्ष होना चाहिये। क्यों? उक्त रीति से प्रमातृ चेतन स्वरूप होने से ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, और अपरोक्ष वस्तुगोचर ज्ञान अपरोक्ष ही होता है। इससे नित्य अपरोक्ष स्वभाव ब्रह्म का परोक्ष ज्ञान सभव नहीं है। और अवातर वाक्य में सकल ग्रन्थकारों ने ब्रह्म का परोक्ष ज्ञान माना है। वैसे “दशमोऽस्ति” इस वाक्य से दशम का परोक्ष ज्ञान ही होता है और पञ्चदशी आदिक ग्रन्थों में भी उक्त वाक्य से दशम का परोक्ष ज्ञान ही कहा है। और प्रमातृ चेतन से अभिन्न दशम है। इससे दशम विषय को अपरोक्षता होने से उसका ज्ञान भी अपरोक्ष होना चाहिये।

उक्त दोष से अपरोक्षता का अन्य लक्षण

इससे इस रीति से मानना चाहिये — जैसे सुखादिक प्रमातृ चेतन में अध्यस्त है, वैसे धर्म अधर्म भी प्रमातृ चेतन में अध्यस्त है। इससे सुखादिकों के समान धर्मादिक भी प्रमातृ चेतन से अभिन्न होने से अपरोक्ष होने चाहिये, तथापि योग्य विषय का प्रमातृ चेतन से अभेद ही विषयगत अपरोक्षता का संपादक है, धर्मादिक योग्य नहीं है। इससे उनका प्रमातृ चेतन से अभेद होने से भी उनमें अपरोक्षता नहीं है। जैसे विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षता में अपेक्षित है, वैसे प्रमाणागत योग्यता ज्ञान भी अपरोक्षता में अपेक्षित है। अवातर वाक्य में और “दशमोऽस्ति” इस वाक्य में अपरोक्ष ज्ञान जनन की योग्यता नहीं है, किन्तु महावाक्य में और “त्वं दशम” इस वाक्य में अपरोक्ष ज्ञान के जनन की योग्यता है। विषय की योग्यतादिक प्रत्यक्षादि व्यवहार से जानते हैं। जिस विषय का प्रमाता से अभेद होते हुए भी प्रत्यक्ष व्यवहार नहीं हो, उस विषय को अयोग्य कहते हैं।

जैसे धर्म अधर्म के सस्कार अयोग्य है, विषय के समान प्रमाण मे भी योग्यतादिक अनुभव के अनुसार जाननी चाहिये। बाह्य इन्द्रियो मे प्रत्यक्ष ज्ञानजनन की योग्यता है, और अनुमानादिको मे परोक्ष ज्ञान जनन की योग्यता है, अनुपलब्धि मे और शब्द मे उभयविध ज्ञान जनन की योग्यता है, परन्तु —

अपरोक्ष ज्ञान मे सर्वज्ञात्म मुनि के मत का अनुवाद

इतना विशेष है — प्रमाता से असंबन्धी पदार्थ का शब्द से केवल परोक्ष ज्ञान होता है, और जिस पदार्थ का प्रमाता से तादात्म्य संबन्ध हो, उसमे योग्यता होने पर भी प्रमाता से अभेद बोधक शब्द नहीं हो, तो शब्द से परोक्ष ज्ञान ही होता है, अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता। जैसे दशमोऽस्ति” “ब्रह्माऽस्ति” इत्यादिक वाक्यो मे प्रमाता से अभेद बोधक शब्द के अभाव से उक्त वाक्यो के श्रोता को स्वाभिन्न दशम, ब्रह्म का भी परोक्ष ज्ञान ही होता है, अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता। और जिस वाक्य मे प्रमाता से अभिन्न योग्य विषय का प्रमाता से अभेद बोधक शब्द हो, उस वाक्य से परोक्ष ज्ञान नहीं होता, किन्तु अपरोक्ष ज्ञान ही होता है। यह मत सर्वज्ञात्ममुनि का है। इस मत मे केवल शब्द ही अपरोक्ष ज्ञान का हेतु है। और परोक्ष ज्ञान के सस्कार विशिष्ट एकाग्रचित्त सहित शब्द से अपरोक्ष ज्ञान होता है। यह मत प्रथम कहा है।

दूषित विषयगत अपरोक्षता के अर्धीन ज्ञानगत

अपरोक्षता है, इस मत का अनुवाद

अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान को अपरोक्षत्व मानकर ब्रह्मज्ञान को अपरोक्षता सभव है, यह मध्य मे तृतीय मत कहा। इस मत मे नित्या-ऽपरोक्ष ब्रह्मगोचर अवातर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान भी अपरोक्ष होना चाहिये। यह दूषण कहा।

अद्वैत विद्याचार्य की रीति से विषयगत और ज्ञानगत

अपरोक्षता का प्रकारांतर से कथन और दूषित

उक्त मत मे दूषणांतर का कथन

अद्वैत विद्याचार्य ने अर्थगत अपरोक्षत्व और ज्ञानगत अपरोक्षत्व प्रकारांतर से कहा है। और दूषित उक्त मत में दूषणांतर कहा है। तथाहि — प्रमाता से अभिन्न अर्थ को अपरोक्ष स्वरूप मानकर अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान को अपरोक्षत्व कहै तो स्वप्रकाश आत्म सुखरूप ज्ञान में अपरोक्ष ज्ञान के लक्षण की अव्याप्ति होगी। क्यों ? अपरोक्ष अर्थ है गोचर अर्थात् विषय जिसका उस ज्ञान को अपरोक्ष कहै, तो ज्ञान का और विषय का परस्पर भेद सापेक्ष विषय विषयिभाव सम्बन्ध है, उसी स्थान में ज्ञानगत अपरोक्ष लक्षण होगा। और स्वप्रकाश सुख का ज्ञान से अभेद होने से विषय विषयिभाव के असम्भव से उसमें उक्त लक्षण सम्भव नहीं है। यद्यपि प्रभाकर मत में ज्ञान को स्वप्रकाश कहते हैं, और अपने स्वरूप को तथा ज्ञाता को, वैसे ज्ञेय घटादिको को ज्ञान विषय करता है। इससे सकल ज्ञान त्रिपुटीगोचर होते हैं, यह प्रभाकर का मत है। उसके मत में अभेद होने पर भी विषय विषयिभाव का अगीकार है। इससे स्वप्रकाश ज्ञान रूप सुख में विषय विषयिभाव असंगत नहीं है। स्व अर्थात् अपना स्वरूप है, प्रकाश अर्थात् विषयी जिसका उसको स्वप्रकाश कहते हैं। इस रीति से स्व-प्रकाश पद के अर्थ से भी अभेद में विषय विषयिभाव सम्भव है, तथापि प्रकाश-प्रकाशक का भेदानुभव सिद्ध होने से भेद बिना प्रभाकर का विषय विषयिभाव कथन असंगत है। इससे स्वप्रकाश पद का उक्त अर्थ नहीं है, किन्तु स्व अर्थात् अपनी सत्ता से प्रकाश अर्थात् सशयादि राहित्य ही स्वप्रकाश पद का अर्थ अद्वैत ग्रन्थों में कहा है।

अपरोक्ष के उक्त लक्षण के असम्भव का अनुवाद

इस रीति से स्वप्रकाश ज्ञान से अभिन्न स्वरूप सुख में विषय विषयिभाव के असम्भव से अपरोक्ष का उक्त लक्षण उसमें सम्भव नहीं है।

उक्त दोष से रहित अपरोक्ष का लक्षण

इससे अपरोक्ष का यह लक्षण है — स्वव्यवहार के अनुकूल चैतन्य से अभेद अपरोक्ष विषय का लक्षण है। अन्तःकरण और सुखादिक

साक्षीचेतन मे अध्यस्त होने से धर्म सहित अन्तःकरण का साक्षीचेतन से अभेद है। और साक्षीचेतन से उनका प्रकाश होने से उनके व्यवहार के अनुकूल साक्षीचेतन है। इससे स्व अर्थात् अन्तःकरण और सुखादिको के व्यवहार के अनुकूल जो साक्षीचेतन उससे अभेदरूप अपरोक्ष विषय का लक्षण सुखादि सहित अन्तःकरण मे सभव है। और धर्मादिको का साक्षीचेतन से अभेद तो है, परन्तु उनमे योग्यता के अभाव मे उनके व्यवहार के अनुकूल साक्षीचेतन नहीं है। इससे स्वव्यवहारानुकूल चैतन्य से धर्मादिको का अभेद नहीं होने से उनमे अपरोक्षत्व नहीं है, वैसे घटादिगोचर वृत्तिकाल मे घटादिको के अधिष्ठान चेतन का वृत्त्युपहित चेतन से अभेद होता है। इससे घटादिगोचर वृत्तिकाल मे घटादि चेतन घटादि व्यवहार के अनुकूल है। उससे अभिन्न घटादिक को अपरोक्ष कहते है। घटादिगोचर वृत्ति के अभाव काल मे भी अपने अधिष्ठान चेतन से घटादिक अभिन्न है, परन्तु उस काल मे उनके व्यवहार के अनुकूल अधिष्ठान चेतन नहीं है। क्यों ? वृत्त्युपहित से अभिन्न होकर व्यवहार के अनुकूल होता है। इससे घटादिगोचर वृत्ति के अभावकाल मे घटादिक अपरोक्ष नहीं है, वैसे ब्रह्मगोचर वृत्त्युपहित साक्षीचेतन ही ब्रह्म के व्यवहार के अनुकूल है, उससे अभिन्न ब्रह्म को अपरोक्षता सभव है। जैसे स्वव्यवहारानुकूल चैतन्य से विषय का अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्व का प्रयोजक है, वैसे घटादिक विषय से घटादिक व्यवहारानुकूल चैतन्य का अभेद ज्ञान गत प्रत्यक्षत्व का प्रयोजक है।

वृत्तिरूप प्रत्यक्ष ज्ञान मे उक्त अपरोक्ष के लक्षण की अव्याप्ति

यद्यपि चेतन मे घटादिक अध्यस्त है, और विषयाकार वृत्तिकाल मे वृत्ति चेतन से विषय चेतन की एकता होने से स्वाधिष्ठान विषय चेतन से अभिन्न घटादिको का वृत्ति चेतन से अभेद होने पर भी वृत्ति से घटादिको का अभेद सभव नहीं है। जैसे रज्जु मे कल्पित सर्प, दड, माला का रज्जु से अभेद होने पर भी सर्प, दड, माला का परस्पर

भेद ही होता है, अभेद नहीं होता। और ब्रह्म में कल्पित सकल द्वैत का ब्रह्म से अभेद होने पर भी परस्पर अभेद नहीं होता वैसे वृत्ति चेतन से तो वृत्ति का और घटादिकों का अभेद सभव है, वृत्ति का और घटादिक विषय का परस्पर अभेद सभव नहीं है। इससे वृत्तिरूप प्रत्यक्ष ज्ञान में उक्त लक्षणा की अव्याप्ति है।

उक्त अव्याप्ति का अद्वैत विद्याचार्य की रीति से उद्धार

तथापि अद्वैत विद्याचार्य की रीति से अपरोक्षत्व धर्म चेतन का है, वृत्ति का नहीं है। जैसे अनुमितित्व, इच्छात्व आदिक अन्त करण वृत्ति के धर्म हैं, वैसे अपरोक्षत्व धर्म वृत्ति में नहीं है, किन्तु विषयाकार वृत्त्युपहित चेतन का अपरोक्षत्व धर्म होने से चेतन के अपरोक्षत्व का उपाधि वृत्ति है। इससे वृत्ति में अपरोक्षत्व का आरोप करके वृत्ति ज्ञान अपरोक्ष है, यह व्यवहार करते हैं। इस रीति से वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं है। इससे अव्याप्ति नहीं है। यदि वृत्तिज्ञान में अपरोक्षत्व धर्म इष्ट हो और उसमें अपरोक्ष का लक्षण नहीं जाय तो अव्याप्ति हो। वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं है, किन्तु वृत्त्युपहित चेतन ही लक्ष्य है। इससे अव्याप्ति की शका नहीं है। चेतन का धर्म अपरोक्षत्व मानने से ही सुखादिक ज्ञान में अपरोक्षत्व सभव है। वृत्ति का धर्म अपरोक्षत्व मानें तो सुखादिकगोचर वृत्ति के अनङ्गीकार पक्ष में साक्षीरूप सुखादि ज्ञान में अपरोक्षत्व व्यवहार नहीं होना चाहिये। इससे अपरोक्षत्व धर्म चेतन का है, वृत्ति का नहीं है।

उक्त पक्ष में शका

इस पक्ष में यह शका है :—ससारदशा में भी जीव से ब्रह्म का अभेद होने से सर्व पुरुषों को ब्रह्म अपरोक्ष है। ऐसा व्यवहार होना चाहिये। और अवातर वाक्य जन्य ब्रह्म का ज्ञान भी अपरोक्ष होना चाहिये। क्यों ? अवातरवाक्यजन्य वृत्त्युपहित साक्षीचेतन का ब्रह्म रूप विषय से अभेद है, तथापि —

उक्त शका का समाधान

यह समाधान है —स्वव्यवहारानुक्ल चेतन से अनावृत्त विषय का

अभेद तो अपरोक्ष विषय का लक्षण है। और अनावृत विषय से स्वव्यवहारानुकूल चेतन का अभेद अपरोक्ष ज्ञान का लक्षण है। ससारदशा में आवृत ब्रह्म का स्वव्यवहारानुकूल चेतन से अभेद होने पर भी अनावृत विषय का अभेद नहीं होने से ब्रह्म में अपरोक्षत्व नहीं है, वैसे अवातरवाक्यजन्य ज्ञान भी आवृत विषय से अभेद होने से उस ज्ञान को अपरोक्षत्व नहीं है। इससे उक्त शका संभव नहीं है।

उक्त पक्ष में अन्य शका

अन्य शका — उक्त रीति से अनावृत विषय के अभेद से अपरोक्षत्व मानें तो अन्योन्याश्रय दोष होगा। क्यों ? समानगोचर ज्ञान मात्र को आवरण निवर्तकता मानें तो परोक्ष ज्ञान से भी अज्ञान की निवृत्ति होनी चाहिये। और सिद्धांत में असत्त्वापादक अज्ञान शक्ति का तिरोधान वा नाश तो परोक्ष ज्ञान से होता है। अभानापादक शक्ति विशिष्ट अज्ञान का परोक्ष ज्ञान से नाश नहीं होता, अपरोक्ष ज्ञान से ही अज्ञान का नाश होता है। इस रीति से ज्ञान के अपरोक्षत्व की सिद्धि के अधीन अज्ञान की निवृत्ति है। और अनावृत विषय से स्वव्यवहारानुकूल चेतन का अभेद होने पर ज्ञान का अपरोक्षत्व लक्षण कहने से अज्ञान निवृत्ति के अधीन ज्ञान के अपरोक्षत्व की सिद्धि कही है। इससे अन्योन्याश्रय दोष है।

उक्त शका का समाधान

उसका यह समाधान है — यद्यपि पूर्व उक्त रीति से अज्ञान निवृत्ति की ज्ञान के अपरोक्षत्व में अपेक्षा है, तथापि अज्ञान की निवृत्ति में ज्ञान अपरोक्षत्व की अपेक्षा नहीं है। क्यों ? ज्ञान मात्र से अज्ञान की निवृत्ति माने तो परोक्ष ज्ञान से भी अज्ञान की निवृत्ति होनी चाहिये। इस दोष के परिहार के अर्थ परोक्ष ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति कही है, उसमें अन्योन्याश्रय दोष होता है। इससे ज्ञान मात्र से अज्ञान की निवृत्ति और अपरोक्षज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति नहीं कहते हैं, किन्तु प्रमाण की महिमा से जहाँ विषय से ज्ञान का तादात्म्य सम्बन्ध हो, उस ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। प्रमाण महिमा से

बाह्य इन्द्रियजन्य घटादिको का ज्ञान विषय से तादात्म्य सबन्ध वाला होता है। और शब्दजन्य ब्रह्मज्ञान भी महावाक्य रूप प्रमाण की महिमा से विषय से तादात्म्य सबन्ध वाला होता है। इससे उक्त उभय ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। यद्यपि सर्व का उपादान ब्रह्म होने से ब्रह्मगोचर सकल ज्ञानो का तादात्म्य सबन्ध है। इससे अनुमितिरूप ब्रह्मज्ञान से और अवातरवाक्यजन्य ब्रह्म के परोक्ष ज्ञान से भी अज्ञान की निवृत्ति होनी चाहिये, तथापि उक्त ज्ञान का विषय से तादात्म्य सबन्ध है, सो विषय की महिमा से है, प्रमाण की महिमा से नहीं है।

क्यों ? महावाक्य से जीवब्रह्म के अभेदगोचर ज्ञान हो, उसका विषय से तादात्म्य सबन्ध तो प्रमाण की महिमा से कहते हैं। अन्य ज्ञान का ब्रह्म से तादात्म्य सबन्ध है, सो ब्रह्म को व्यापकता होने से और सकल की उपादानता होने से विषय की महिमा से कहते हैं। इस रीति से विलक्षण प्रमाणजन्य विषय सबन्धी ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। इस कथन में ज्ञानमात्र से अज्ञान निवृत्ति की (दोषरूप) आपत्ति नहीं है, और ज्ञान के अपरोक्षत्व की अज्ञान निवृत्ति में अपेक्षा के अभाव से अन्योन्याश्रय दोष भी नहीं है। इस रीति से स्वव्यवहारानुकूल चैतन्य से अनावृत विषय का अभेद अपरोक्ष विषय का लक्षण है। उक्त चैतन्य का अनावृत विषय से अभेद अपरोक्ष ज्ञान का लक्षण है। इससे शब्दजन्य ब्रह्मज्ञान में भी अपरोक्षता सभव है।

शब्द से अपरोक्षज्ञान की उत्पत्ति में कथन किये तीन मत में प्रथम

मत की समीचीनता

इस प्रकार से शब्द से अपरोक्ष ज्ञान की उत्पत्ति में तीन मत कहे हैं, उनमें आद्यमत ही समीचीन है। क्यों ? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है। और सहकारी साधन विशिष्ट शब्द में अपरोक्ष ज्ञान के जनन की योग्यता है, यह प्रथम मत है। और विषय के अधीन ही ज्ञान के अपरोक्षत्वादिक धर्म है। प्रमाण के अधीन नहीं है। इस अभिप्राय से द्वितीय मत और अद्वैत विद्याचार्य का तृतीय मत है। उन दोनों मतों में भी केवल विषय के अधीन ही अपरोक्षत्वादिको को मानें तो अवांतर वाक्य से भी ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान होना चाहिये। इससे ज्ञान

के अपरोक्षत्व मे प्रमाण की अधीनता अवश्य ही चाहिये। इस लिये प्रथम मत ही समीचीन है।

इति श्री जीवेस्वर स्वरूप निरूपण अश १२ समाप्त ।

अथ वृत्ति प्रयोजन, कल्पित निवृत्ति स्वरूप निरूपण अश १३

अब वृत्ति का प्रयोजन कहने की भी कृपा करिये ?

वृत्ति का प्रयोजन यह है—जीव को अवस्थात्रय का सबन्ध वृत्ति से होता है, और पुरुषार्थ प्राप्ति भी वृत्ति से ही होती है। इससे ससार प्राप्ति की हेतु वृत्ति है और मोक्ष प्राप्ति की हेतु भी वृत्ति है। क्यों ? अवस्थात्रय के सबन्ध से जीव को ससार है।

वृत्ति प्रयोजन के कथनावसर मे जाग्रत का लक्षण

वहा इन्द्रियजन्यज्ञान की अवस्था को जाग्रत् अवस्था कहते है। अवस्था शब्द काल का वाचक है। यद्यपि सुखादिको के ज्ञानकाल और उदासीन काल को भी जाग्रत अवस्था कहते है। और सुखादिकज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है। जैसे सुखादिक ज्ञानकाल मे अन्य विषय का ज्ञान भी इन्द्रियजन्य नहीं होता, वैसे उदासीन काल मे इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं है, तथापि वक्ष्यमाण स्वप्नावस्था और सुषुप्ति अवस्था से भिन्न जो इन्द्रियजन्य ज्ञान का आधारकाल, और इन्द्रियजन्य ज्ञान का सस्कार का आधारकाल उसको जाग्रत अवस्था कहते है। सुखादिज्ञान काल मे और उदासीन काल मे यद्यपि इन्द्रिय जन्य ज्ञान नहीं है, तथापि उसके सस्कार है और इन्द्रियजन्य ज्ञान के सस्कार स्वप्नावस्था, सुषुप्ति अवस्था मे भी है। इससे स्वप्नावस्था, सुषुप्ति अवस्था से भिन्नकाल कहा है। इस रीति से जाग्रत अवस्था यह व्यवहार इन्द्रियजन्य ज्ञान के अधीन है, सो इन्द्रियजन्य ज्ञान अतःकरण की वृत्तिरूप है। अन्तःकरण की वृत्ति के मत भेद से ये प्रयोजन है।

कोई ग्रथकार की रीति से आवरण का अभिभव (नाश वा तिरोबान)

वृत्ति का प्रयोजन है।

कोई तो आवरण का अभिभव वृत्ति का प्रयोजन कहते है।

यद्यपि आवरणाभिभव मे भी नाना मत है, तथापि अभिभवत्वेन एक ही मत है। जैसे खद्योत के प्रकाश से महाधकार के एक देश का नाश होता है, वैसे विषयावच्छिन्न प्रदेश मे अज्ञान के एक देश का नाश आवरणाभिभव शब्द का अर्थ है, यह साप्रदायिक मत है।

ममष्टि अज्ञान को जीव की उपाधिता के पक्ष मे ब्रह्म वा ईश्वर वा जीव चेतन के सबन्ध से आवरण के अभिभव का सभव

समष्टि अज्ञान जीव की उपाधि है। इस पक्ष मे घटादिक विषयो से चेतन का सदा सबन्ध है। इससे चेतन सबन्ध से तो आवरण का अभिभव सभव नहीं है। क्यो ? ब्रह्मचेतन तो आवरण का साधक है विरोधी नहीं है। और ईश्वरचेतन से आवरण का अभिभव हो तो “इद मयावगतम्” ऐसा व्यवहार जीवो को नहीं होना चाहिये, किन्तु “ईश्वरेणावगतम्” ऐसा व्यवहार होना चाहिये। क्यो ? ईश्वर, जीव का व्यावहारिक भेद है। इससे ईश्वरावगत वस्तु जीव का अवगत नहीं होता। इसलिये जीवचेतन के सबन्ध से आवरण का अभिभव कहै तो इस पक्ष मे जीवचेतन का घटादिको से सदा सबन्ध है। क्यों ? जीवचेतन की उपाधि मूलाज्ञान है, उसमे आरोपित प्रतिबिम्बत्व विशिष्ट चेतन को जीव कहते है। मूलाज्ञान का घटादिको से सदा सबन्ध होने से जीवचेतन का सदा सबन्ध है। इससे घटादिको के आवरण का सदा अभिभव होना चाहिये, और सदा अभिभव नहीं होता है। इसलिये वृत्ति से आवरण का अभिभव कहै तो परोक्षवृत्ति से भी आवरण का अभिभव होना चाहिये।

इस पक्ष मे अपरोक्ष वृत्ति से वा अपरोक्ष वृत्ति विशिष्ट चेतन से आवरण के अभिभव का सभव

अपरोक्ष वृत्ति से आवरण का अभिभव होता है अथवा अपरोक्ष वृत्ति विशिष्ट चेतन से आवरण का अभिभव होता है। जैसे खद्योत के प्रकाश से महाधकार के एक देश का नाश होता है, खद्योत के अभाव काल मे महाधकार का फिर विस्तार होता है, वैसे अपरोक्षवृत्ति सबन्ध से अथवा अपरोक्षवृत्ति विशिष्ट चेतन के सबन्ध से मूलाज्ञान के अश का

नाश होता है, वृत्ति की अभावदशा में अज्ञान का प्रसरण होता है। यह साप्रदाय के अनुसारी मत है।

उक्त पक्ष की रीति से आवरण नाशरूप वृत्ति के प्रयोजन का कथन उससे अज्ञान के अश का नाश अपरोक्षवृत्ति का प्रयोजन है, और असत्त्वापादक अज्ञानाश का नाश परोक्षापरोक्षवृत्ति का प्रयोजन है। इस रीति से आवरण नाशवृत्ति का प्रयोजन है, यह पक्ष कहा।

द्वितीय पक्ष की रीति से जीवचेतन से विषय के सम्बन्धरूप वृत्ति के प्रयोजन का कथन

जीवचेतन से विषय का सम्बन्ध वृत्ति का प्रयोजन है, यह दूसरा पक्ष है। इसको कहते हैं —समष्टि अज्ञान में प्रतिबिम्ब जीव है। इस पक्ष में जीवचेतन का घटादिको से सर्वदा सबन्ध है, परन्तु जीव के सामान्य सबन्ध से विषय का प्रकाश नहीं होता। इससे विषय के प्रकाश का हेतु जीव से विजातीय (विलक्षण) सबन्ध वृत्ति का प्रयोजन है। जीवचेतन का विषय से सबन्ध सर्वदा है, परन्तु वह सबन्ध विषय प्रकाश का हेतु नहीं है। यदि वृत्तिविशिष्ट जीव का विषय से सबन्ध हो, तो विषय का प्रकाश होता है। इससे प्रकाश हेतु सबन्ध वृत्ति के अधीन है। सो प्रकाश हेतु जीव का विषय से सबन्ध अभिव्यजक अभिव्यग्य-भाव है। विषय में अभिव्यजकता है, जीवचेतन में अभिव्यग्यता है। जिसमें प्रतिबिम्ब हो, उसको अभिव्यजक कहते हैं। जिसका प्रतिबिम्ब हो, उसको अभिव्यग्य कहते हैं। कैसे? जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब होता है, वही दर्पण अभिव्यजक है, मुख अभिव्यग्य है वैसे घटादिक विषयों में चेतन का प्रतिबिम्ब होता है। इससे घटादिक अभिव्यजक है, चेतन अभिव्यग्य है। इस रीति से प्रतिबिम्ब ग्रहरूप व्यजकता घटादिक विषय में है। प्रतिबिम्ब समर्पणरूप व्यग्यता चेतन में है, घटादिको में स्वभाव से प्रतिबिम्ब ग्रहण की सामर्थ्य नहीं है, किन्तु स्वाकारवृत्ति सबन्ध से चेतन प्रतिबिम्ब के ग्रहण योग्य होता है। जैसे दर्पण सबन्ध बिना कुड्य (भीति) में सूर्य का प्रतिबिम्ब नहीं होता और दर्पण सबन्ध से

होता है। इससे सूर्य प्रतिबिम्ब ग्रहण की योग्यता कुडच में दर्पण सबन्ध से होती है। जैसे दृष्टांत में सूर्य प्रभा का कुडच से सर्वदा सामान्य सबन्ध है, और अभिव्यजक अभिव्यग्य भाव सबन्ध दर्पणाधीन है, वैसे जीव चेतन का विषय से सर्वदा सम्बन्ध है, परन्तु वृत्ति सम्बन्ध से घटादिको में जीवचेतन के प्रतिबिम्ब ग्रहण की योग्यता होती है। इससे जीवचेतन का घटादिको से अभिव्यजक अभिव्यग्यभाव सबन्ध वृत्ति के अधीन है। इस रीति से जीवचेतन से घटादिको के विलक्षण सबन्ध की हेतु वृत्ति है। इससे विषय सबन्धार्थ वृत्ति है, उस सबन्ध से विषय का प्रकाश होता है। जीवचेतन विभु है। इस पक्ष में विलक्षण सबन्ध की जनक वृत्ति है और —

अन्त करण विशिष्ट चेतन जीव है, इस पक्ष में विषय सबन्धार्थ
वृत्ति की अपेक्षा

अन्त.करण विशिष्ट चेतन जीव है। इस पक्ष में वृत्ति बिना जीव चेतन से घटादिको का सर्वथा सबन्ध नहीं है। इन्द्रिय विषय के सबन्ध से अन्त करण की वृत्ति घटादिदेश में जाय, तब जीवचेतन का घटादिको से सबन्ध होता है। वृत्ति के बाह्य गमन बिना अंतर जीव का बाह्य घटादिको से सबन्ध नहीं होता। इस रीति से अन्त करणावच्छिन्न परिच्छिन्न जीव है। इस पक्ष में विषय सबन्धार्थ वृत्ति है। यह अर्थ स्पष्ट ही है।

उक्त दोनों पक्षों की विलक्षणता

इस रीति से अज्ञानोपाधिक जीव है। इस पक्ष में जीवचेतन का विषय स सबन्ध तो सदा है, किन्तु अभिव्यजक अभिव्यग्यभाव सबन्ध सदा नहीं है, उसके अर्थ वृत्ति है। और अन्त.करणावच्छिन्न जीव है। इस पक्ष में जीव का विषय से सर्वथा सबन्ध नहीं है, उसके अर्थ वृत्ति है। इस रीति से मतभेद से वृत्ति के फल सबन्ध में विलक्षणता ग्रथ-कारो ने कही है। परन्तु .—

मतभेद से सबन्ध में विलक्षणता के कथन की असंगतता

मतभेद से सबन्ध में विलक्षणता का कथन असंगत है। क्यों ?

अन्तःकरण जीव की उपाधि है। इस पक्ष में भी अज्ञान तो जीवभाव की उपाधि अवश्य इष्ट है, अन्यथा प्राज्ञरूप जीव का अभाव होता है। इससे जीवभाव की उपाधि सर्व के मत में अज्ञान है। कर्तृत्वादिक अभिमान अन्तःकरण विशिष्ट होता है, इससे अन्तःकरणावच्छिन्न को जीव कहते हैं। और अज्ञान में प्रतिबिम्ब जीव है, इस पक्ष में भी अज्ञान विशिष्ट प्रमाता नहीं है, किन्तु अन्तःकरण विशिष्ट ही प्रमाता है। और जीवचेतन का तो विषय से सबन्ध सर्वदा है, परन्तु प्रमातृचेतन का विषय से सबन्ध नहीं है। और प्रमातृचेतन के सबन्ध से ही विषय का प्रकाश होता है। जीवचेतन के सबन्ध से विषय का प्रकाश नहीं होता। जैसे ब्रह्मचेतन, ईश्वरचेतन अज्ञान के साधक है, वैसे अविद्योपाधिक जीवचेतन है, उसके सबन्ध से विषय में ज्ञाततादिक व्यवहार नहीं होता। और जीवचेतन को ज्ञाततादिक का अभिमान भी नहीं होता। प्रमाता के सबन्ध से ही विषय में ज्ञाततादिक व्यवहार होता है। और व्यवहार का अभिमान भी प्रमाता को होता है। सो प्रमाता विषय से भिन्न देश में है। इससे प्रमाता का विषय से सदा सबन्ध नहीं है। प्रमाता से विषय का सबन्ध वृत्ति के अधीन है। इस रीति से जीव की उपाधि को व्यापक मानें वा परिच्छिन्न मानें तो दोनों पक्षों में प्रमाता से विषय सबन्ध वृत्ति के अधीन समान है। उसमें विलक्षणता कथन केवल बुद्धि प्रवीणता ख्यापन (प्रकट) के अर्थ है। और प्रमाता का विषय से सम्बन्ध नहीं है। इसलिये अप्रवीणता का साधक है।

चार चेतन के कथन पूर्वक उक्त अर्थ की सिद्धि

प्रमातृचेतन, प्रमाणचेतन, विषयचेतन, और फलचेतन भेद में चार प्रकार का चेतन कहा है। यदि प्रमाता का विषय से सबन्ध हो तो प्रमातृचेतन से विषयचेतन का विभाग कथन असंगत होगा। अन्तःकरण विशिष्टचेतन प्रमातृचेतन है। वृत्त्युवच्छिन्नचेतन प्रमाणचेतन है। घटाद्यवच्छिन्नचेतन विषयचेतन है और वृत्ति सम्बन्ध से घटादिकों में चेतन का प्रतिबिम्ब

होता है, उसको फलचेतन कहते हैं। और कोई ऐसे कहै है, घटाव-च्छिन्न चेतन अज्ञात हो तब उसको विषयचेतन कहते हैं। और ज्ञात हो तब घटावच्छिन्नचेतन को ही फलचेतन कहते हैं, उसी को प्रमेयचेतन कहते हैं, परन्तु विद्यारण्यस्वामी ने और वार्तिककार ने प्रमाण वृत्ति उत्तरकाल में जो घटादिको में चेतन का आभास होता है उसी को फलचेतन कहा है। इस रीति से प्रमातृचेतन परिच्छिन्न है, और उसके सबन्ध से ही विषय का प्रकाश होता है। जीवचेतन को विभु माने तो भी प्रमाता से विषय का सबन्ध वृत्ति कृत है। इससे दोनों मतों में विषय सबन्ध में विलक्षणता नहीं है।

जाग्रत में होने वाली वृत्ति के अनुवाद पूर्वक स्वप्नावस्था का लक्षण

उक्त प्रयोजन वाली इन्द्रियजन्य अन्तःकरण की वृत्ति जाग्रत् अवस्था में होती है। इन्द्रिय से अजन्य जो विषयगोचर अन्तःकरण की अपरोक्ष वृत्ति उसकी अवस्था को स्वप्नावस्था कहते हैं। स्वप्न में ज्ञेय और ज्ञान अन्तःकरण का परिणाम है।

सुषुप्ति अवस्था का लक्षण

सुखगोचर, अविद्यागोचर अज्ञान का साक्षात्परिणाम रूप वृत्ति की अवस्था को सुषुप्तिअवस्था कहते हैं। सुषुप्ति में अविद्या की वृत्ति सुखगोचर और अज्ञानगोचर होती है। यद्यपि अविद्यागोचर वृत्ति जाग्रत् में “अहं न जानामि” इस रीति से होती है, तथापि वह वृत्ति अन्तःकरण की है, अविद्या की नहीं है। इससे सुषुप्ति लक्षण की जाग्रत् में अतिव्याप्ति नहीं है, जैसे प्रातिभासिक रजताकार वृत्ति जाग्रत् में अविद्या का परिणाम है, सो अविद्यागोचर नहीं है। वैसे सुखाकार वृत्ति जाग्रत् में है सो अविद्या का परिणाम नहीं है। इस रीति से सुखगोचर और अविद्यागोचर अविद्या वृत्ति की अवस्था को सुषुप्ति अवस्था कहते हैं।

सुषुप्ति सबन्धी अर्थ का कथन

सुषुप्ति में अविद्या की वृत्ति में आरूढ साक्षी अविद्या को प्रकाशता

है, और स्वरूप सुख को प्रकाशता है। सुषुप्ति अवस्था में सुखाकार अविद्याकार परिणाम जिस अज्ञानाश का हुआ है, उस अज्ञानाश में उस पुरुष का अन्त करण लीन है। जाग्रत् काल में उस अज्ञानाश का परिणाम अन्त करण होता है। इससे अज्ञान की वृत्ति से अनुभूत सुख की जाग्रत् में स्मृति होती है। उपादान का और कार्य का भेद नहीं होने से अनुभव स्मरण को व्यधिकरणाता नहीं है। इस रीति से तीन अवस्था है। मरण का और मूर्छा का भी कोई सुषुप्ति में अत-भवि कहते हैं, कोई पृथक् कहते हैं।

उक्त अवस्था भेद को वृत्ति की अधीनता

यह अवस्था भेदवृत्ति के अधीन है। जाग्रत् स्वप्न में तो अन्त-करण की वृत्ति है। जाग्रत् में इन्द्रियजन्य है, स्वप्न में इन्द्रियअजन्य है, सुषुप्ति में अज्ञान की वृत्ति है।

वृत्ति के प्रयोजन का कथन

अवस्था का अभिमान ही बध है। भ्रम ज्ञान को अभिमान कहते हैं, सो भी वृत्ति विशेष है। इससे वृत्तिकृत बध ही ससार है। और वेदात् वाक्य से “अहं ब्रह्मास्मि” ऐसी अन्त करण की वृत्ति होती है, उससे प्रपञ्च सहित अज्ञान की निवृत्ति होती है, सोई मोक्ष है। इससे वृत्ति का ससार दशा में तो व्यवहार सिद्धि प्रयोजन है और परम प्रयोजन मोक्ष है।

कल्पित की निवृत्ति सबन्धी विचार भी कहिये ?

कल्पित की निवृत्ति को अधिष्ठानरूपता पूर्वक मोक्ष में द्वैतापत्ति दोष के कथन की अयुक्तता

कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान रूप होती है। इससे ससार निवृत्ति मोक्ष है। इस कथन से ब्रह्मरूप मोक्ष है, यह सिद्ध होता है। इससे कल्पित की निवृत्ति को कल्पित का ध्वंस मानकर मोक्ष में द्वैतापत्ति दोष का कथन अज्ञान प्रयुक्त है।

न्यायमकरदकारोक्त अधिष्ठान रूप कल्पित की निवृत्ति पक्ष में दूषण

न्यायमकरदकार ने कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान रूप नहीं मानी है और द्वैतापत्ति का भी समाधान कहा है, परन्तु उनका लेख अनुभव के अनुसार नहीं है। क्यों ? यह उनका लेख है —कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान से भिन्न है। यदि अधिष्ठानरूप कहै तो अधिष्ठान और कल्पित निवृत्ति एक ही पदार्थ है, दो पदार्थ नहीं, यह सिद्ध होता है। वहा यह पूछते हैं —अधिष्ठान में अतर्भाव मानकर पृथक् अधिष्ठान का लोप इष्ट है ? अन्य प्रकार संभव नहीं है, एक में अपर का अतर्भाव ही कहना होगा। यदि प्रथम पक्ष कहै तो संभव नहीं है। क्यों ? ससार का अधिष्ठान ब्रह्म है, और ससार की निवृत्ति ब्रह्म से भिन्न नहीं हो तो ससार निवृत्ति के साधन में प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये। क्यों ? ससार निवृत्ति ब्रह्म से भिन्न तो है नहीं और ब्रह्म सिद्ध है। व्यापार साध्य के अर्थ प्रवृत्ति होती है। स्वभावसिद्ध ब्रह्म के अर्थ ज्ञान साधन श्रवणादिको में प्रवृत्ति संभव नहीं है। इससे ससार निवृत्ति का नित्यसिद्ध ब्रह्म में अतर्भाव संभव नहीं है। और यदि निवृत्ति में ब्रह्म का अतर्भाव कहै तो भी ससार भ्रम का असंभव होने से उसकी निवृत्ति जनक ज्ञान के साधन श्रवणादिको में प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये।

क्यों ? ससार की निवृत्ति तो ज्ञान से उत्तरकाल में होती है। ज्ञान से प्रथम कल्पित की निवृत्ति नहीं होती, यह अनुभव सिद्ध है। और ससार निवृत्ति से पृथक् ब्रह्म है नहीं। इससे ज्ञान से पूर्व ब्रह्म रूप अधिष्ठान के अभाव से ससार भ्रम संभव नहीं है। इससे अनुभव सिद्ध ससार का अभाव तो कहा नहीं जाता, सत्य ही कहना होगा। उसकी ज्ञान से निवृत्ति संभव नहीं है। इससे ससार निवृत्ति में ब्रह्म का अतर्भाव संभव नहीं है, और ससार निवृत्ति ज्ञान से पूर्वकाल में नहीं है। ज्ञान से उत्तरकाल में होने से सादि है और ब्रह्म अनादि है। सादि पदार्थ में अनादि पदार्थ का अतर्भाव कथन अयुक्त है। इस रीति से दोनों का परस्पर अतर्भाव संभव नहीं है। इससे कल्पित निवृत्ति अधिष्ठानरूप है, यह पक्ष संभव नहीं है। और यदि ऐसे कहै, परस्पर अतर्भाव किसीका भी नहीं कहते हैं तथापि कल्पित निवृत्ति अधिष्ठान से पृथक् नहीं है। अधिष्ठान की अवस्था विशेष कल्पित निवृत्ति है।

अज्ञात और ज्ञात दो अवस्था अधिष्ठान की होती है। ज्ञान से पूर्व अज्ञात अवस्था है और ज्ञान से उत्तरकाल में ज्ञात अवस्था होती है। ज्ञात अधिष्ठान रूप कल्पित की निवृत्ति, ज्ञात अधिष्ठान सादि है। इससे ज्ञान साधन श्रवणादिक निष्फल नहीं है। और ससार निवृत्ति ब्रह्म से पृथक् नहीं है। इस रीति से ज्ञात अधिष्ठान रूप ही कल्पित निवृत्ति को मानें सो भी संभव नहीं है। क्यों ? ज्ञान के विषय को ज्ञात कहते हैं। अज्ञान के विषय को अज्ञात कहते हैं। अज्ञानकृत आवरण को ही अज्ञान की विषयता कहते हैं। जब ज्ञान से अज्ञान का अभाव हो, तब अज्ञान व्यवहार नहीं होता, वैसे विदेहदशा में देहादिकों के अभाव से ज्ञान का अभाव होने से ज्ञातता का अभाव होता है। इससे विदेहदशा में अज्ञात अवस्था के समान ज्ञात अवस्था का भी अभाव होने से ज्ञात अधिष्ठान रूप कल्पित निवृत्ति का मोक्ष में अभाव होना चाहिये। यदि मोक्ष में अभाव मानें तो कल्पित निवृत्ति को अनन्तता के अभाव से औषधजन्य रोग निवृत्ति के समान परम पुरुषार्थता का अभाव होगा। इससे

न्यायमकरदकार की रीति से अधिष्ठान से भिन्न

कल्पित की निवृत्ति का निरूपण

कल्पित निवृत्ति अधिष्ठान रूप नहीं है, उससे भिन्न है। और अधिष्ठान भिन्न भी कल्पित की निवृत्ति द्वैत की सपादक नहीं है। क्यों ? अधिष्ठान से भिन्न सत्य हो, तो द्वैत हो, सत्य से विलक्षण पदार्थ द्वैत का हेतु हो तो सिद्धान्त में सदा अद्वैत है, इस अर्थ का बाध होगा। इससे सत्यपदार्थ का भेद ही द्वैत का साधक है, कल्पित निवृत्ति अधिष्ठान से भिन्न है और सत्य नहीं है, इससे द्वैत की सिद्धि नहीं होती है।

न्यायमकरदकार की रीति से कल्पित निवृत्ति के स्वरूप निर्णय

वास्ते अनेक विकल्पो का लेख

कल्पित निवृत्ति के स्वरूप निर्णय के लिये इस रीति से विकल्प लिखे हैं.—अधिष्ठान से भिन्न कल्पित की निवृत्ति सत् रूप है वा

असत् रूप है वा सदसत् रूप है वा सदसत् विलक्षण है ? यदि सत् रूप कहै तो व्यावहारिक सत् है वा पारमार्थिक सत् है ? यदि व्यावहारिक सत् कहै तो ब्रह्मज्ञान से उत्तर व्यावहारिक सत् का सभव नहीं होने से ब्रह्मज्ञान से उत्तर ससार निवृत्ति का अभाव होना चाहिये । क्यो ? ब्रह्मज्ञान से प्रथम जिसका बाध नहीं हो, और ब्रह्मज्ञान से उत्तर जिसकी सत्ता स्मृति नहीं हो, उसको व्यावहारिक सत् कहते हैं । इससे कल्पित निवृत्ति को व्यावहारिक सत् मानें तो ज्ञान से उत्तर उसका सभव नहीं होता । इससे अधिष्ठान से भिन्न कल्पित निवृत्ति को पारमार्थिक सत् रूप कहै तो द्वैत होगा । इस रीति से अधिष्ठान से भिन्न कल्पित निवृत्ति सत् रूप नहीं है । यदि अधिष्ठान से भिन्न कल्पित निवृत्ति को असत् कहै तो असत् शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय है अथवा तुच्छ है ? यदि अनिर्वचनीय कहै तो उसके दोष आगे चतुर्थ विकल्प के खडन में कहेंगे । तुच्छ कहै तो ससार निवृत्ति को पुरुषार्थता नहीं होगी । इससे द्वितीय विकल्प सभव नहीं है । और अधिष्ठान से भिन्न को सदसत् रूप कहै तो एक पदार्थ को सत् स्वरूपता और असत् स्वरूपता विरोधी होने से सभव नहीं है । और सदसत् रूप माने तो पूर्व उक्त सत् पक्ष का दोष और असत् पक्ष का दोष होगा । क्यो ? कल्पित निवृत्ति में सत् अश है, इससे द्वैत होगा और असत् अश से अपुरुषार्थता होगी । और सदसत् शब्द का ऐसा अर्थ करें-सत् अर्थात् व्यावहारिक सत्ता का आश्रय है और असत् अर्थात् पारमार्थिक सत् से भिन्न है तो इससे सत् असत् का विरोध नहीं है । क्यो ? घटादिक व्यावहारिक सत्ता के आश्रय और पारमार्थिक सत् से भिन्न प्रसिद्ध है । इससे उक्त विरोध नहीं है । और पारमार्थिक सत्ता का निषेध करने से द्वैत नहीं है । व्यावहारिक सत्ता है, तुच्छ नहीं है । इससे अपुरुषार्थ भी नहीं है । इस रीति से अधिष्ठान से भिन्न कल्पित निवृत्ति पारमार्थिक सत्ताशून्य व्यावहारिक सत्तावाली है । इस अभिप्राय से सत् असत् रूप कहै तो प्रथम विकल्प में व्यावहारिक सत् माने तो जो दोष कहा “ज्ञान से उत्तर व्यावहारिक पदार्थ का असंभव होता है” उस दोष से यह अर्थ भी संभव नहीं है । इससे

तृतीय विकल्प भी सभव नहीं है। और अधिष्ठान से भिन्न कल्पित निवृत्ति सदसत् विलक्षण है। यह चतुर्थ पक्ष कहै तो सद्विलक्षण कहने से द्वैत नहीं होता और असत् विलक्षण कहने से अपुरुषार्थता भी नहीं होती, तथापि सभव नहीं है। क्यों ? सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय होता है। इससे कल्पित की निवृत्ति अनिर्वचनीय है, यह सिद्ध होगा।

और माया अथवा उसका कार्य अनिर्वचनीय होता है इससे अज्ञान सहित ससार की निवृत्ति भी अनिर्वचनीय हो तो मायारूप वा माया-का कार्यरूप अज्ञान सहित प्रपञ्च की निवृत्ति माननी होगी। मायारूप अथवा माया का कार्यरूप उक्त निवृत्ति को कहै तो घटरूप घट की निवृत्ति है। इस कथन के समान उक्त कथन हास्य का आस्पद है। और ब्रह्मज्ञान से अज्ञान सहित प्रपञ्च की निवृत्ति होती है, उससे अनन्तर पुरुषार्थ साधन सामग्री कोई नहीं रहती, यह सिद्धान्त है। ब्रह्मज्ञान का फल कल्पित की निवृत्ति मायारूप अथवा माया का कार्यरूप हो तो उसका निवर्तक कोई भी नहीं रहा। इससे मोक्ष दशा में भी माया वा उसके कार्य का नित्य सबन्ध रहने से निर्विशेष ब्रह्म की प्राप्तिरूप मोक्ष का अभाव होगा। इससे चतुर्थ पक्ष भी सभव नहीं है। इस रीति से अज्ञान तत्कार्य की निवृत्ति ब्रह्म से भिन्न है, सत् रूप नहीं है, इससे द्वैत नहीं है। अमत् नहीं है, इससे अपुरुषार्थता नहीं है। सदसद्रूप नहीं है, इससे उभय पक्ष उक्त दोष नहीं है। अनिर्वचनीय नहीं है, इससे मोक्ष दशा में अज्ञान तत्कार्य का शेष नहीं है। इससे उक्त चतुर्विध प्रकार से विलक्षण अज्ञान तत्कार्य की निवृत्ति ब्रह्म से भिन्न है।

न्यायमकरदकार की रीति से उक्त चार प्रकार से विलक्षण

और ब्रह्म से भिन्न पञ्चम प्रकार रूप

कल्पित की निवृत्ति का स्वरूप

पञ्चम प्रकार को कहते हैं—जैसे सदसत् से विलक्षण पदार्थ की अद्वैतमत में अनिर्वचनीय परिभाषा है, वैसे सत् रूप, असत् रूप,

सदसत् रूप, सदसद्विलक्षणा अनिर्वचनीय, इन चार प्रकार से विलक्षणा प्रकार वाली अज्ञान तत्कार्य की निवृत्ति है। चतुर्विध प्रकार से विलक्षणा प्रकार का नाम पचम प्रकार है। इससे अज्ञान तत्कार्य की निवृत्ति ब्रह्म से भिन्न है, उसकी निवृत्ति में पचम प्रकार है, यह न्यायमकरद में लिखा है —

न्यायमकरदकार के मत की असमीचीनता

सो समीचीन नहीं है। क्यों ? व्यावहारिक सत् पदार्थ तो लोक में प्रसिद्ध है और अनिर्वचनीय पदार्थ भी इन्द्रजालकृत लोक में प्रसिद्ध है, वैसे पारमार्थिक सत् पदार्थ शास्त्र में ब्रह्म प्रसिद्ध है। और विद्वानों के अनुभव सिद्ध ब्रह्मात्मा है। इन सर्व से विलक्षणा कोई वस्तु लोक-शास्त्र में प्रसिद्ध नहीं है। अत्यन्त अप्रसिद्धरूप अज्ञान सहित ससार की निवृत्ति माने तो पुरुषार्थता का अभाव होगा। क्यों ? पुरुष की अभिलाषा के विषय को पुरुषार्थ कहते हैं। अत्यन्त अप्रसिद्ध में पुरुष की अभिलाषा नहीं होती, किन्तु प्रसिद्ध में अभिलाषा होती है। इससे प्रसिद्ध पदार्थों से विलक्षणा कल्पित निवृत्ति नहीं है। यद्यपि कल्पित निवृत्ति को अधिष्ठान रूप मानें तो भी ससार का अधिष्ठान ब्रह्म प्रसिद्ध नहीं है, तथापि पूर्व अनुभूत में अभिलाषा होती है, यह नियम नहीं है, किन्तु अनुभूत के सजातीय में अभिलाषा होती है। जैसे भयरूप अनर्थ के हेतु सर्प की निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप है, वैसे जन्म मरणादि रूप अनर्थ हेतु ससार की निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्म रूप है। इस रीति से अधिष्ठानत्व धर्म से ब्रह्म रूप ससार की निवृत्ति अनुभूत के सजातीय होने से पुरुष की अभिलाषा संभव है। और पचम प्रकार वादी के मत में अनुभूत सजातीय नहीं होने से प्रवृत्ति संभव नहीं है। और अधिष्ठान से भिन्न मानें तो भाष्यकार के वचन से विरोध होगा। भाष्यकार ने कल्पित निवृत्ति अधिष्ठानरूप ही कही है।

न्यायमकरदकारोक्त ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पित की

निवृत्ति पक्ष में दोष का उद्धार और प्रसंग में

विशेषण उपाधि और उपलक्षणा का लक्षण

ज्ञात अधिष्ठान रूप कल्पित की निवृत्ति मानने में जो दोष कहा है — मोक्षदशा में ज्ञातत्व के अभाव से कल्पित निवृत्ति का अभाव होने से कल्पित का उज्जीवन होगा। उसका यह समाधान है — ज्ञातत्व विशिष्ट और ज्ञातत्व उपहित ब्रह्म तो मोक्ष काल में नहीं है। क्यों ? ज्ञातत्व विशेषण वाले को ज्ञातत्व विशिष्ट कहते हैं। और ज्ञातत्व उपाधि वाले को ज्ञातत्व उपहित कहते हैं। कार्य में सबन्धी जो वर्तमान व्यावर्तक उसको विशेषण कहते हैं। कैसे ? जैसे नीलरूप वाला घट उत्पन्न होता है, इस स्थान में नीलरूप विशेषण है। क्यों ? उत्पत्ति रूप कार्य से सबन्धी है, और घट में वर्तमान हुआ पीत घट से व्यावर्तक है। और कार्य में असबन्धी वर्तमान व्यावर्तक को उपाधि कहते हैं। कैसे ? जैसे भेरी उपहित आकाश में शब्द है, इस स्थान में भेरी उपाधि है। क्यों ? शब्द की अधिकरणता में भेरी का सबन्ध नहीं है और वर्तमान भेरी बाह्याकाश से व्यावर्तक है। और कार्य में असबन्धी व्यावर्तक को उसको उपलक्षण कहते हैं। उपलक्षण में वर्तमानता की अपेक्षा नहीं है। अतीत भी उपलक्षण होता है। और उपाधि तो विशेष्य के सर्वदेश में होती है। उपलक्षण एक देश में होता है। कैसे ? जैसे “काकवद् गृह गच्छ” ऐसा कहै, तब जिस गृह में काक संयोग देखा है, उस गृह से काक चला जाय तो भी गमन करता है। यहा गृह का काक उपलक्षण है। क्यों ? गमनरूप कार्य में असम्बन्धी है और गृह के एक देश में है, वैसे वर्तमान और अतीत काक अन्य गृह से व्यावर्तक है। इस रीति से विशेषण और उपाधि तो वर्तमान होते हैं, इससे विशेष्य के सर्वदेश में और सर्वकाल में होते हैं। विशेष्य के जिस देश में जिस काल में नहीं हो उस देश में उस काल में विशिष्ट व्यवहार नहीं होता है और उपहित व्यवहार भी नहीं होता है। किन्तु जितने काल में और जितने देश में व्यावर्तक हो उतने देश और काल में विशिष्ट व्यवहार और उपहित व्यवहार होता है। सो मोक्ष दशा में ज्ञातत्व का सबन्ध नहीं है, किन्तु पूर्व ज्ञातत्व हुआ है। इससे ज्ञातत्व विशिष्ट और ज्ञातत्व उपहित तो अधिष्ठान नहीं है। और व्यावर्तक

मात्र को उपलक्षण कहते हैं, वर्तमान मे आग्रह नहीं है। इससे विशेष्य के एक देश मे सबन्ध होने पर और एक काल मे सबन्ध होने पर भी व्यावर्तक को उपलक्षण कहते हैं। इतर पदार्थ से भेद ज्ञान को व्यावृत्ति कहते हैं। विशेष, उपाधि, उपलक्षण, ये तीनों इतर से व्यावृत्ति करते हैं। उनमें विशेषण तो यावत् देशकाल मे आप हो, उस देश कालस्थ स्वविशिष्ट विशेष्य की व्यावृत्ति करता है।

जिसकी व्यावृत्ति विशेषण से हो, उसको विशिष्ट कहते हैं। और जिस देशकाल मे व्यावर्तक हो, उस देशकालस्थ व्यावर्तनीय की व्यावृत्ति करे, आप बहिर्भूत रहै उसको उपाधि कहते हैं। जिसकी व्यावृत्ति उपाधि से हो, उसको उपहित कहते हैं। और व्यावर्तनीय के एक देश मे कदाचित् होकर व्यावृत्ति करे तथा उपाधि के समान आप बहिर्भूत रहै उसको उपलक्षण कहते हैं। जिसकी व्यावृत्ति उपलक्षण से हो, उसको उपलक्षित कहते हैं। इससे यह निष्कर्ष हुआ —व्यावर्तक व्यावर्तनीय इन दोनों मे विशिष्ट व्यवहार होता है। जितने देश मे व्यावर्तक हो, उतने देश मे स्थित व्यावर्तनीय मात्र मे उपहित व्यवहार होता है, परन्तु व्यावर्तक सद्भावकाल मे व्यावर्तक को त्यागकर उपहित व्यवहार होता है, और व्यावर्तनीय के एक देश मे कदाचित् व्यावर्तक हो, वहा व्यावर्तनीय मात्र मे उपलक्षित व्यवहार होता है। यहा व्यावर्तक सद्भाव की अपेक्षा नहीं है। इस रीति से विशेषणादिको के भेद से अन्तःकरण विशिष्ट प्रमाता है, अन्तःकरणोपहित जीव साक्षी है और अन्तःकरणोपलक्षित ईश्वर साक्षी है। यहा यह प्रसंग है —मोक्षदशा मे ज्ञातत्व के अभाव से ज्ञातत्व विशिष्ट और ज्ञातत्वोपहित तो अधिष्ठान सभव नहीं है, तथापि ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान मोक्षदशा मे भी है और —

अधिष्ठान रूप निवृत्ति के पक्ष मे पञ्चम प्रकार वादी की शका

यदि पञ्चम प्रकार वादी यह शका करे .—जिसमे कदाचित् ज्ञातत्व हो, उसमे ज्ञातत्व के अभाव काल मे भी ज्ञातत्वोपलक्षित माने तो ज्ञातत्व से पूर्वकाल मे भी भावी ज्ञातत्व को मानकर ज्ञातत्वोपलक्षित

कहना चाहिये । यदि पूर्वकाल मे ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तो ससारकाल मे भी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप ससार निवृत्ति के होने से अनायास से पुरुषार्थ प्राप्ति होगी । इससे ज्ञातत्व के अभाव काल मे ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप कल्पित निवृत्ति कहना योग्य नहीं है ।

उक्त शका का समाधान

उसका यह समाधान है —व्यावर्तक सबन्ध से उत्तरकाल मे उपलक्षित व्यवहार होता है, पूर्वकाल में नहीं होता है । कैसे ? जैसे काक सबन्ध से उत्तरकाल मे काकोपलक्षित व्यवहार होता है, वैसे ज्ञातत्व की उत्पत्ति से पूर्व ससार दशा मे ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान नहीं है, किन्तु उत्तरकाल मे ज्ञातत्व के असद्भाव काल मे भी ज्ञानत्वोपलक्षित अधिष्ठान है, उसका स्वरूप ही ससार निवृत्ति है ।

न्यायमकरद से अन्य रीति से अधिष्ठान से भिन्न कल्पित की
निवृत्ति का स्वरूप

कल्पित की निवृत्ति अधिष्ठान से भिन्न है, इस पक्ष मे आग्रह हो तो न्यायमकरद ग्रंथ मे उक्त रीति से अत्यन्त अप्रसिद्ध पचम प्रकार मानना निष्फल है । क्यो ? अनिर्वचनीय की निवृत्ति अनिर्वचनीय है । निवृत्ति नाम ध्वस का है, उस ध्वस को अनन्त अभाव मानें और अधिष्ठान से भिन्न माने तो मोक्ष दशा मे द्वैत हो, सो ध्वस अनन्त अभावरूप नहीं है, किन्तु क्षणिक भाव विकार है । यास्क नाम मुनि ने वेद का अग निरुक्त करा है । उसमें जन्म, सत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपक्षय, विनाश, ये षट् भाव विकार कहे हैं । भाव अर्थात् अनिर्वचनीय वस्तु उसके विकार अर्थात् अवस्था विशेष है । अनिर्वचनीय की अवस्था विशेष होने से जन्मादिक नाशपर्यन्त अनिर्वचनीय है । जैसे जन्म क्षणिक है । क्यो ? आद्यक्षण सबन्ध को जन्म कहते हैं । प्रथम क्षण मे “जायते” ऐसा व्यवहार होता है, द्वितीयादि क्षण मे “जात ” ऐसा व्यवहार होता है, “जायते” ऐसा व्यवहार नहीं होता । वैसे मुद्गरादिको से घट का चूर्णादिभाव हो तब एक क्षण मे “घटो नश्यति” ऐसा व्यवहार होता है, द्वितीयादिक्षण मे “नष्टो घट ”

ऐसा व्यवहार होता है। “नश्यति” यह व्यवहार नहीं होता। इससे जन्म नाश क्षणिक है। वर्तमान जन्म घट का है, यह “जायते घट” इस वाक्य से प्रतीत होता है। जैसे घट का वर्तमान नाश है, यह “नश्यति घट” इस वाक्य से प्रतीत होता है और “नष्टो घट” इस वाक्य से घट का अतीत नाश प्रतीत होता है। यदि ध्वसरूप नाश अनन्त हो तो नाश में अतीतत्व व्यवहार नहीं होना चाहिये। इससे नाश अनन्त नहीं है, किन्तु क्षणिक है और भावविकार है। इसलिये अभावरूप नहीं है और वृत्ति-प्रभाकर के अनुपलब्धि निरूपण में अनन्त अभाव ध्वस कहा है सो न्याय की रीति से कहा है। वेदान्त मत में एक अत्यन्ताभाव ही अभाव पदार्थ है। इस रीति से कल्पित की निवृत्ति क्षणिक है। जैसे विद्वान् के अनिर्वचनीय शरीरादिक ज्ञान से उत्तर भी प्रारब्ध बल से किञ्चित्काल रहते हैं, किन्तु द्वैत के साधक नहीं होते, वैसे ज्ञान से उत्तर काल कल्पित की निवृत्ति एक क्षण रहती है, इससे द्वैत की साधक नहीं है। एक क्षण से उत्तर कल्पित निवृत्ति का अत्यन्ताभाव है, सो ब्रह्मरूप है।

उक्त मत में पुरुषार्थ का स्वरूप (दुःखाभाव वा केवल सुख)

इस मत में दुःख निवृत्ति क्षणिकभाव होने से पुरुषार्थ नहीं है, किन्तु सुख वा दुःखाभाव पुरुषार्थ है, अथवा दुःखाभाव भी पुरुषार्थ नहीं है, किन्तु केवल सुख ही पुरुषार्थ है। क्यों ? अनन्त दुःख सहित ग्राम्य धर्मादिकों का सुख है, उसमें स्वभाव से ही सकल जीवों की प्रवृत्ति होती है। यदि दुःखाभाव भी पुरुष की अभिलाषा का विषय हो तो सर्वथा दुःखग्रसित सुख में पुरुष की अभिलाषा नहीं होनी चाहिये। और जहाँ दुःखाभाव में अभिलाषा होती है, वहाँ भी स्वरूप सुखानुभव का प्रतिबन्धक दुःख है, उसके अभाव काल में स्वरूप सुख का प्रादुर्भाव होता है। इससे दुःखाभाव में पुरुष की अभिलाषा स्वरूप सुख के निमित्त है। इस रीति से मुख्य पुरुषार्थ सुख है, दुःखाभाव नहीं है। इससे दुःखात्यन्ताभाव को भी ब्रह्मरूप नहीं माने और अनिर्वचनीय माने तो उसका भी बाध संभव है, परन्तु अनिर्वचनीय

का बाधरूप अभाव तो अधिष्ठानरूप अनुभवसिद्ध है। इससे अज्ञान सहित भावाभावरूप प्रपञ्च और उसकी निवृत्ति सकल अनिवर्चनीय है, उन सर्व का अधिष्ठानरूप बाध होकर निर्वृत्त स्वरूप परमानन्द रूप परम पुरुषार्थ मोक्ष है।

इति श्री वृत्ति प्रयोजन, कल्पित निवृत्ति स्वरूप निरूपण अंश १३ समाप्त ।

अथ सृष्टि निरूपण अंश १४

भगवन् ! आपने कहा था ब्रह्म के अज्ञान से ससार की उत्पत्ति होती है, वह किस क्रम से होती है यह आप मुझे समझाने की कृपा करें ? जैसे स्वप्न बिना क्रम से ही होता है, वैसे ही मिथ्या जगत् अज्ञान से भासता है। जो मिथ्या ससार की उत्पत्ति का क्रम जानना चाहता है, वह तो मानो मृगतृष्णा के जल से अपना वस्त्र धोकर निचोड़ने की इच्छा करता है। यद्यपि उपनिषदों में जगत् की उत्पत्ति अनेक प्रकार से कथन की है। छांदोग्य में सत् रूप परमात्मा से अग्नि, जल, पृथ्वी क्रम से उत्पन्न होते हैं, यह कहा है। और तैत्तिरीय में आकाश, वायु, अग्नि, जल, पृथ्वी क्रम से होते हैं। इस रीति से पांच भूतों की उत्पत्ति कथन की है। और कहो सर्व की परमेश्वर उत्पत्ति करते हैं। इस रीति से क्रम से बिना ही उत्पत्ति कथन की है। इस प्रकार जगत् की उत्पत्ति वेद में अनेक प्रकार से कही है। वहां वेद का यह अभिप्राय है — सर्व जगत् मिथ्या है, यदि जगत् कुछ पदार्थ होता तो उसकी उत्पत्ति वेद अनेक प्रकार से नहीं कहता। अनेक प्रकार से जगत् की उत्पत्ति कही है। इससे जगत् की उत्पत्ति प्रतिपादन में वेद का अभिप्राय नहीं है, किन्तु अद्वैतब्रह्म का साक्षात्कार कराने के लिये मिथ्या जगत् का अध्यारोप किया है। क्यों ? अध्यारोप और अपवाद बिना किसी के भी मत में ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता। जिस अधिष्ठान में जिस वस्तु का वास्तव रूप से अभाव होने पर भी उसका आरोप (कथन) किया जाता है उसको अध्यारोप कहते हैं। कैसे ? जैसे द्वैतरूप प्रपञ्च से रहित ब्रह्म है, उसमें इस द्वैत प्रपञ्च का जो आरोप है, वह अध्यारोप है।

आरोपित वस्तु के निषेध को अपवाद कहते हैं। कैसे ? जैसे ब्रह्म में

जगत् प्रपञ्च का निषेध श्रुति करती है, वह अपवाद है। निषेध के निमित्त प्रपञ्च की उत्पत्ति कही है। इसीलिये प्रपञ्च की उत्पत्ति क्रम एक रूप कथन में वेद ने यत्न नहीं किया है। जिसको नष्ट करने के लिये रचा जाता है, उसको अधिक सुन्दर बनाने का यत्न नहीं किया जाता, यह लोक में भी प्रसिद्ध है।

सूत्रकार भाष्यकार का श्रुति वचनों से जगत्
उत्पत्ति कथन का अभिप्राय

सूत्रकार भाष्यकार ने द्वितीय अध्याय में उत्पत्ति कथन करने वाले श्रुति वचनों का विरोध दूर करके एक रूप से तैत्तिरीय श्रुति के अनुसार उत्पत्ति में सब उपनिषदों का अभिप्राय कहा है। सोमद जिज्ञासु के निमित्त कहा है। जो उत्पत्तिवाक्यों के पूर्व कहे अभिप्राय को नहीं जानता हो, ऐसे सोमद जिज्ञासु को उपनिषदों में नाना प्रकार से जगत् उत्पत्ति देखकर आपस में उपनिषदों का विरोध है, यह भ्रांति होगी। उस भ्रांति को दूर करने के लिये सब उपनिषदों में एक रूप से जगत् की उत्पत्ति प्रतिपादन का प्रकार कहा है।

और जिसको ब्रह्म विचार से यथार्थ ज्ञान नहीं हो, उसके लिये लयचिन्तन के निमित्त भी उत्पत्ति क्रम कहा है। जिस क्रम से उत्पत्ति कही है, उससे विपरीत क्रम से लयचिन्तन करे, उस लयचिन्तन से अद्वैत में बुद्धि स्थित होती है।

जगत् उत्पत्ति प्रकार

शुद्ध ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति नहीं होती। क्यों ? शुद्ध ब्रह्म असग है और अक्रिय है। माया विशिष्ट ईश्वर से जगत् की उत्पत्ति होती है। इसलिये माया और ईश्वर का स्वरूप प्रतिपादन करते हैं—जीव, ईश्वर भेद से रहित जो शुद्ध चेतन है, उसके आश्रित माया रहती है। वह माया अनादि अर्थान् आदिरहित है। आदि नाम उत्पत्ति का है। यदि माया की उत्पत्ति अगीकार करें तो माया के कार्य प्रपञ्च से तो पुत्र से पिता के समान माया की उत्पत्ति हो नहीं सकती। चेतन से ही

माया की उत्पत्ति माननी होगी। वहा जीवभाव और ईश्वरभाव तो माया के कार्य है। माया की सिद्धि हुये बिना जीव, ईश्वर का स्वरूप असिद्ध है। इसलिये जीवचेतन वा ईश्वरचेतन से माया की उत्पत्ति कहना असंभव है। और शुद्धचेतन असंग है, अक्रिय है, निर्विकार है। उससे माया की उत्पत्ति मानें तो विकारी होगा। और शुद्धचेतन से माया की उत्पत्ति हो तो मोक्षदशामे पुन उत्पन्न होगी। इससे मोक्ष निमित्त साधन निष्फल होंगे। इस रीति से माया उत्पत्तिरहित है, इससे अनादि और एक है। सात अर्थात् अतवाली है, ज्ञान से माया का अत होता है और सत् असत् से विलक्षण है। जिसका तीन काल मे बाध नहीं हो, उसको सत् कहते है, ऐसा चेतन है। माया का ज्ञान से बाध होता है। इससे सत् से विलक्षण है। जिसकी तीन काल मे प्रतीति नहीं हो, उसे शशशृंग, वध्यापुत्र, आकाश फूल के समान असत् कहते है। ज्ञान से पूर्व माया और उसका कार्य प्रतीत होता है। जाग्रत मे “मै अज्ञानी हूँ, ब्रह्म को नहीं जानता हूँ” इस रीति से माया प्रतीत होती है। और स्वप्न मे जो नाना प्रदार्थ प्रतीत होते है, उनका उपादान कारण माया है। और सुषुप्ति से अनन्तर अज्ञान की इस रीति से स्मृति होती है —“मै ऐसा सुख से सोया कि कुछ भी नहीं जान सका” सो स्मृति अज्ञात वस्तु की नहीं होती। इससे सुषुप्ति मे अज्ञान का भान होता है। वह अज्ञान और माया एक ही है, उनका भेद नहीं है। इस प्रकार से तीनो अवस्था मे माया की प्रतीति होती है। इससे असत् से विलक्षण है। इस रीति से सत् असत् से विलक्षण जो माया, उसका कार्य भी सत् असत् से विलक्षण है।

सत् असत् से विलक्षण को ही अद्वैतमत मे मिथ्या कहते है और अनिर्वचनीय कहते है। इससे माया और उसके कार्य से द्वैत की सिद्धि नहीं होती। क्यों ? जैसे चेतन सत् रूप है, वैसे माया और उसका कार्य सत् रूप हों तो द्वैत हो। सो माया और उसका कार्य सत् असत् से विलक्षण होने से मिथ्या है। मिथ्या पदार्थ से द्वैत नहीं होता। कैसे ? जैसे स्वप्न के पदार्थ मिथ्या है, उनसे द्वैत नहीं होता है।

अज्ञान की स्वाश्रयता और स्वविषयता

जीव, ईश्वर विभाग रहित शुद्ध ब्रह्म के आश्रित माया है। और शुद्ध ब्रह्म को ही आच्छादन करती है। कैसे ? जैसे घर के आश्रित अधिकार घर को ही आच्छादन करता है। इस पक्ष को स्वाश्रय स्वविषय पक्ष कहते हैं। स्वार्थात् शुद्ध ब्रह्म ही आश्रय, और स्वार्थात् शुद्ध ब्रह्म ही विषय अर्थात् माया से आच्छादित है अर्थात् ढका है। सो अज्ञान एक नहीं है, किन्तु अनन्त है। क्यो ? यदि एक अज्ञान माने तो एक अज्ञान की एक के ज्ञान से निवृत्ति होने से औरो को अज्ञान और उसका कार्य ससार प्रतीत नहीं होना चाहिये। यदि ऐसे कहै, आज तक किसी को भी ज्ञान नहीं हुआ, तो आगे भी किसी को ज्ञान नहीं होगा। इससे श्रवणादिक साधन निष्फल होंगे। इससे अनन्त जीवों के आश्रित अज्ञान अनन्त है। अनन्त जीवों के अनन्त अज्ञान कल्पित ईश्वर भी अनन्त है और ब्रह्माड भी अनन्त है। जिस को ज्ञान होता है, उसके अज्ञान, ईश्वर और ब्रह्माड की निवृत्ति होती है। जिसको ज्ञान नहीं होता, उसको बध रहता है। यह वाचस्पति का मत है, सो समीचीन नहीं है। क्यो ?

वाचस्पति के मत की असमीचीनता और अज्ञान की एकता

“ईश्वर, जीव के अज्ञान में कल्पित है” यह कहना श्रुति, स्मृति, पुराण से विरुद्ध है। “ईश्वर अनन्त और जीव जीव में सृष्टि का भेद” यह भी विरुद्ध है। इससे नाना अज्ञान मानने असंगत है। और नाना अज्ञान मानकर ईश्वर और सृष्टि एक मानें तो बनता नहीं है। क्यो ? जीव, “ईश्वर, प्रपञ्च, अज्ञान कल्पित है। अनन्त अज्ञान मानने से एक एक अज्ञान कल्पित जीव के समान ईश्वर और प्रपञ्च भी अनन्त ही होंगे। इसी से वाचस्पति ने अनन्त ईश्वर और अनन्त सृष्टि कही है। इससे “अज्ञान एक है” यह मत समीचीन है।

स्वाश्रय स्वविषय पक्ष का अग्रोकार

सो एक अज्ञान भी जीव के आश्रित नहीं है, किन्तु शुद्ध ब्रह्म के आश्रित है। क्यो ? जीव भाव अज्ञान का कार्य है। वह अज्ञान स्वतन्त्र

कभी भी नहीं रहता। इससे निराश्रय अज्ञान से तो जीवभाव नहीं बनता। प्रथम किसी के आश्रित अज्ञान हो, तब अज्ञान का कार्य जीव-भाव हो। जीवत्व के समान ईश्वरत्व भी अज्ञान का कार्य है। इससे ईश्वर के आश्रित भी अज्ञान नहीं है किन्तु शुद्धब्रह्म के आश्रित अनादि अज्ञान है। अनादि जो चेतन और अज्ञान उनका सबन्ध भी अनादि है। अनादि चेतन अनादि अज्ञान के अनादि सबन्ध से जीव भाव, ईश्वर भाव भी अनादि है, परन्तु जीवभाव और ईश्वरभाव अज्ञान के अधीन है, इससे अज्ञान के कार्य कहे जाते हैं। यद्यपि “मै अज्ञानी हूँ” इस रीति से जीव के आश्रित अज्ञान प्रतीत होता है, तथापि शुद्धब्रह्म के आश्रित जो अज्ञान, उसका जीव को “मै अज्ञानी हूँ” यह अभिमान होता है। और जीव अज्ञान का कार्य है। इससे अज्ञान का अधिष्ठानरूप आश्रय जीव नहीं बन सकता, किन्तु शुद्ध ब्रह्म ही अज्ञान का अधिष्ठानरूप आश्रय है। शुद्ध ब्रह्म अधिष्ठान के आश्रित जो अज्ञान, सो उस ब्रह्म को ही आच्छादन करता है। उससे अनन्तर “मै अज्ञानी हूँ” इस रीति से अज्ञान का अभिमानीरूप आश्रय जीव होता है। इस प्रकार से स्वाश्रय स्वविषय अज्ञान है।

एक अज्ञान पक्ष में बध मोक्ष की व्यवस्था। सर्व प्रक्रिया की

श्रेष्ठतापूर्वक माया का नाम भेद से स्वरूप

सो अज्ञान यद्यपि एक है, और ज्ञान से निवृत्त होता है। परन्तु जिस अन्तःकरण में अज्ञान हो, उस अन्तःकरण अवच्छिन्न चेतन में स्थित जो अज्ञान का अश उसकी निवृत्ति ज्ञान से होती है। सोई मुक्त होता है। जिस अन्तःकरण में ज्ञान नहीं हो, वहाँ अज्ञान का अश रहता है और बध रहता है। इस रीति से एक अज्ञान पक्ष में बध मोक्ष व्यवहार बनता है। और किसी को वाचस्पति की रीति से नाना अज्ञानवाद ही बुद्धि में प्रवेश हो, तो वह भी अद्वैतज्ञान का उपाय है। उसके खडन में कोई आग्रह नहीं है। जिस रीति से जिज्ञासु को अद्वैत बोध हो, वैसे ही बुद्धि की स्थिति करे। शुद्धब्रह्म के आश्रित जो माया, उसको अविद्या और अज्ञान कहते हैं। अचिन्त्यशक्ति और

युक्ति को नहीं सहन करती इससे माया कहते हैं। विद्या से नष्ट होती है, इससे अविद्या कहते हैं। स्वरूप को आच्छादन करती है, इससे अज्ञान कहते हैं। जिस चेतन के आश्रित है, वह सामान्य चेतन उसका विरोधी नहीं है, किन्तु सामान्य चेतन माया का साधक है। सत्ता स्फुरण देता है। और वृत्ति में आरुढ़ अर्थात् स्थितचेतन अथवा चेतन सहित वृत्ति, उसकी विरोधी है ऐसा जानना चाहिये।

ईश्वर का स्वरूप, द्विविधकारण का लक्षण, जगत् का उपादान,
निमित्त कारण ईश्वर है

शुद्ध सत्त्व गुण सहित माया और माया का अधिष्ठान चेतन, माया में आभास, तीनों के मिलने पर ईश्वर कहा जाता है। वह ईश्वर सर्वज्ञ है और वही जगत् का कारण है। कारण दो प्रकार का होता है :—एक तो उपादान कारण होता है। दूसरा निमित्त कारण होता है। जिसका कार्य के स्वरूप में प्रवेश हो और जिसके बिना कार्य की स्थिति नहीं हो, उसको उपादान कारण कहते हैं। कैसे ? जैसे मृत्तिका घट का उपादान कारण है। घट के स्वरूप में मृत्तिका का प्रवेश है और मृत्तिका बिना घट की स्थिति नहीं रहती है। जिसका स्वरूप में प्रवेश नहीं हो, किन्तु कार्य को कार्य से भिन्न स्थित होकर करे और उसके नाश से कार्य बिगड़े नहीं, उसको निमित्त कारण कहते हैं। कैसे ? जैसे घट के कुलाल, दड, चक्र आदिक निमित्त कारण है। घट के स्वरूप में उनका प्रवेश नहीं है। घट से पास स्थित होकर घट की उत्पत्ति करते हैं और उत्पत्ति होने के पीछे कुलाल, दड, चक्र आदिको के नाश से घट नहीं बिगड़ता। इस रीति से उपादान और निमित्त दो प्रकार का कारण होता है। जगत् का उपादान और निमित्त कारण एक ईश्वर ही है। कैसे ? जैसे एक ही ऊर्णनाभि (मकड़ी) जाले का उपादान कारण और निमित्त कारण है। और यदि ऐसे कहें—मकड़ी का जड शरीर जाले का उपादान कारण है और मकड़ी के शरीर में जो चेतन भाग है सो निमित्त कारण है। इससे एक ईश्वर को निमित्त कारण और उपादान कारण मानने में कोई दृष्टांत नहीं है। तो

मकड़ी के समान ईश्वर का शरीर जडमाया जगत् का उपादान कारण है और चेतन भाग निमित्त कारण है। इस रीति से एक ही ईश्वर जगत् का उपादान और निमित्त कारण है। न्यायमत में घट के साथ ईश्वर के सयोग में ईश्वर को अभिन्न निमित्त उपादान कारण माना है। और जीवात्मगत ज्ञानादि गुणों में जीवात्मा को अभिन्न निमित्त उपादान कारण माना है। ब्रह्मा ने वत्स और वत्स पालक बालको को हरण किया था तब श्री कृष्ण वत्स और वत्सपालादि सर्व रूप आप ही बन गये थे। उनके श्रीकृष्ण ही अभिन्न निमित्त उपादान कारण है। सूर्य अष्टमास पर्यन्त पृथ्वी के रस का शोषण करते हैं और चार मास पर्यन्त जल वर्षाते हैं। उस जल के एक सूर्य ही अभिन्न निमित्त उपादान कारण है। कोई चित्रकार अपने नख से अपने शरीर पर चित्र लिखता है। उसे देखकर प्रमत्त होता है। फिर उसको नष्ट कर देता है। उस चित्र का वह एक चित्रकार ही अभिन्न निमित्त उपादान कारण है। और मुख्य दृष्टात स्वप्न है। जैसे साक्षीचेतन स्वप्न प्रपञ्च का अभिन्न निमित्त उपादान कारण है, वैसे ही ईश्वर जगत् का अभिन्न निमित्त उपादान कारण है। जिस समय जीवों के कर्म फल देने को सन्मुख नहीं हो, तब प्रलय होता है और जीवों के कर्म फल देने को सन्मुख हो, तब सृष्टि होती है। इस रीति से जीव के कर्म के अधीन सृष्टि है। इसलिये जीव का स्वरूप कहते हैं —

जीव का स्वरूप

रजोगुण, तमोगुण को दबाने वाले सतोगुण को शुद्ध सत्वगुण कहते हैं। रजोगुण, तमोगुण से दबनेवाले सतोगुण को मलिन सत्वगुण कहते हैं। उस मलिन सत्वगुण सहित अज्ञान के अंश में जो चेतन का आभास और अज्ञान और उसका अधिष्ठान कूटस्थ इन तीनों के मिलने पर जीव कहा जाता है। वह जीव कर्म करता है और फल की आशा करता है।

ईश्वर में विषमदृष्टि और क्रूरता नहीं है

उस जीव के कर्मों के अनुसार ऊँच नीच भोग के निमित्त ईश्वर

सृष्टि रचता है। इसमें ईश्वर में विषमदृष्टि और क्रूरता नहीं है। और यदि ऐसे कहें —सर्व से प्रथम सृष्टि से पूर्व कर्म नहीं है और प्रथम सृष्टि में ऊचनीच शरीर और भोग ईश्वर ने रचे हैं। इससे ईश्वर विषम दृष्टि है। सो नहीं बनता। क्यों ? ससार अनादि है, उत्तर उत्तर सृष्टि में पूर्व पूर्व सृष्टि के कर्म हेतु है। सर्व से प्रथम कोई सृष्टि नहीं है। इससे ईश्वर में दोष नहीं है।

जीवों के भोग के निमित्त ईश्वर को जगत् रचने की इच्छा

जब जीवों के कर्मभोग देने से उदासीन हो तब प्रलय होता है। प्रलय में सर्व पदार्थों के सस्कार माया में रहते हैं। कैसे ? जैसे बट बीज में बट का वृक्ष रहता है। इससे जीवों के कर्म भी जो बाकी रहे थे सो सूक्ष्म होकर माया में रहते हैं। जब कर्म भोग देने को सन्मुख होते हैं, तब ईश्वर को इच्छा होती है —“जीवों के भोग के निमित्त जगत् को उत्पन्न करूँ।” शका —दुःख और दुःख के साधन की निवृत्ति के निमित्त किंवा सुख और सुख के साधन की प्राप्ति के निमित्त इच्छा होती है। अन्य वस्तु की इच्छा नहीं होती, यह नियम है। ईश्वर को दुःख और दुःख के साधन का अभाव है। इससे ईश्वर को दुःख और दुःख के साधन की निवृत्ति के निमित्त इच्छा नहीं बनती है। और ईश्वर पूर्ण काम है। इससे ईश्वर को सुख और सुख के साधन की प्राप्ति के निमित्त भी इच्छा नहीं बनती। यदि कहो बालक को विनोद की इच्छा होती है। उसके समान ईश्वर को जगद्रचनारूप विनोद की इच्छा निर्निमित्त भी होती है। सो कथन भी नहीं बनता। क्यों ? जैसे बालक को चित्त के आल्हादरूप सुख की प्राप्ति के निमित्त इच्छा होती है, वैसे पूर्णकाम ईश्वर को आल्हादरूप सुख प्राप्ति की इच्छा सभव नहीं है। उक्त शका का समाधान यह है —जैसे कल्पवृक्ष अन्य पुरुष के सकल्प रूप निमित्त से स्वस्वभाव से वाञ्छित फल को देता है, वैसे ईश्वर भी फल देने को सन्मुख हुये जीवों के अदृष्टरूप निमित्त से स्वस्वभाव से इच्छा, ज्ञान और प्रयत्न को करता है। सो ईश्वर के इच्छादिक की एक एक ही व्यक्ति सृष्टि के आरम्भ काल में

उत्पन्न होती है और प्रलयपर्यन्त स्थायी है। इससे ही उसे नित्य कहते हैं। और भूत भविष्यत् वर्तमान कालगत सकल पदार्थों को विषय करती है। इससे सदा सृष्टि किंवा प्रलय, शीत, उष्ण, वर्षा नहीं होती, किन्तु समय के अनुसार ही होती है।

सूक्ष्म सृष्टि निरूपण पंचभूत और उनके गुणों की उत्पत्ति

उक्त ईश्वर की इच्छा से माया तमोगुण प्रधान होती है। कैसे ? जैसे स्वपति के शुक्ररूप बीज को धारण करने वाली और कृमि आदिक अनेक जंतु युक्त पुत्ररूप गर्भवती सगर्भा स्त्री, प्रसव से पूर्व सतति के लाभरूप निमित्त से सदा प्रसन्न रहती है। इससे सत्वगुण प्रधान के समान है। पीछे प्रसव काल में वेदनारूप निमित्त से प्रसन्नता का तिरोधान होता है तब शून्य चित्तवाली होने से तमोगुण प्रधान के समान होती है। और जैसे पूर्व श्वेतरगवाला बादल होता है, वह वर्षाकाल में श्याम रगवाला हो जाता है, वैसे सृष्टि से पूर्व ब्रह्म के प्रतिबिम्बरूप जगत् के बीज (कारण) को धारण करने वाली और अविद्योपाधिक अनन्त जीवयुक्त प्रपंचरूप गर्भवती शुद्ध सत्व प्रधान माया (ईश्वर की उपाधि) है। सो सृष्टि के आरम्भकाल में शुद्ध सत्व प्रधान स्वरूप का तिरोधान होने से सृष्टि के योग्य तमोगुण प्रधान प्रकृति रूप होती है। उस तमोगुण प्रधान माया से नभ, वायु, अग्नि, जल, भूमि ये पांच भूत उत्पन्न होते हैं। उन भूतों में क्रम से शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ये पांच गुण होते हैं। माया से शब्द सहित आकाश की उत्पत्ति होती है और आकाश से वायु की उत्पत्ति होती है। वायु आकाश का कार्य है। इससे आकाश का शब्द गुण वायु में होता है। अपना गुण स्पर्श होता है। वायु से अग्नि की उत्पत्ति होती है और अग्नि में आकाश का शब्द, वायु का स्पर्श होता है। अपना रूप होता है। अग्नि से जल की उत्पत्ति होती है। जल में आकाश का शब्द, वायु का स्पर्श, अग्नि का रूप होता है और अपना रस होता है। जल से पृथ्वी की उत्पत्ति होती है। पृथ्वी में आकाश का शब्द, वायु का स्पर्श, अग्नि का रूप, जल का रस होता है और अपना गंध होता है। आकाश में प्रतिध्वनिरूप शब्द होता है। वायु में सी सी शब्द होता

है और उष्ण, शीत, कठिन से विलक्षण स्पर्श होता है। अग्नि में भुक् भुक् शब्द होता है, उष्ण स्पर्श होता है, प्रकाश रूप होता है। जल में चुल चुल शब्द होता है, शीत स्पर्श होता है, शुक्ल रूप होता है, मधुर रस होता है। और क्षार तथा कटु रस जल में पृथ्वी के सग से प्रतीत होता है। जल का रस मधुर ही होता है। वह मधुरता हरीतकी आदिक भक्षण करके जलपान करने से प्रकट होती है।

पृथ्वी में कट कट शब्द होता है। उष्ण, शीत से विलक्षण कठिन स्पर्श होता है। श्वेत, नील, पीत, रक्त, हरित आदि रूप होते हैं। मधुर, अम्ल, क्षार, कटु, कषाय, तिक्त रस होते हैं। सुगंध और दुर्गंध दो प्रकार की गंध होती है। इस रीति से आकाश में एक, वायु में दो, अग्नि में तीन, जल में चार, और पृथ्वी में पांच गुण रहते हैं। उनमें एक एक अपना होता है। अधिक कारण के होते हैं। और सर्व का मूल कारण ईश्वर है। उसमें माया और चेतन दो भाग हैं। मिथ्यापना माया का भाग है और सत्ता स्फूर्ति सर्व भूतो में चेतन का भाग है। ये पंच भूत न्यूनाधिक भाग में रहते हैं। कैसे ? जैसे माया के एक देश में आकाश है, आकाश के एक देश में वायु है, वायु के एक देश में अग्नि है, अग्नि के एक देश में जल है, और जल के एक देश में पृथ्वी है। किसी का यह मत भी है —आकाश के दशवें भाग में वायु रहता है। वायु के दशवें भाग में अग्नि रहता है, अग्नि के दशवें भाग में जल रहता है। जल के दशवें भाग में पृथ्वी रहती है अर्थात् पृथ्वी से दश गुणा अधिक जल है, जल से दश गुणा अधिक अग्नि है, अग्नि से दश गुणा अधिक वायु है और वायु से दश गुणा अधिक आकाश है।

चार भेद सहित अतः करण की उत्पत्ति

माया के कार्य पांच भूतो में अपने कारण माया के सत्त्व, रज, तम, ये तीन गुण रहते हैं। पंचभूतो के मिले हुये सत्त्वगुण के अंश से अन्तःकरण की उत्पत्ति होती है। अतःकरण ज्ञान का हेतु है और ज्ञान की उत्पत्ति सत्त्वगुण से अंगीकार करी है। इससे अन्तःकरण भूतो के सत्त्व-

गुण का कार्य है। भूतो के सत्त्वगुण का कार्य होने से ही अन्तःकरण को सत्व भी कहा जाता है। और पचभूतो के कार्य पचज्ञान इन्द्रिय है। अन्तःकरण उन सब का सहायक है। इससे भी पचभूतो के मिले हुये सत्त्वगुण से अन्तःकरण की उत्पत्ति कही है। देह के अन्तर अर्थात् भीतर है और करण अर्थात् ज्ञान का साधन है, इससे अन्तःकरण कहते हैं। अन्तःकरण के परिणाम को वृत्ति कहते हैं। वे अन्तःकरण की वृत्ति चार हैं। पदार्थ के भले बुरे स्वरूप को निश्चय करने वाली वृत्ति को बुद्धि कहते हैं। सकल्प विकल्पवृत्ति को मन कहते हैं। चिन्तारूप वृत्ति को चित्त कहते हैं। “अह” ऐसी अभिमान रूप वृत्ति को अहंकार कहते हैं।

प्राण की पच भेद सहित उत्पत्ति

पचभूतो के मिले हुये रजोगुण अंश से प्राण की उत्पत्ति होती है। वह प्राण क्रियाभेद से और स्थानभेद से पांच प्रकार का है। जिसका हृदय स्थान है और क्षुधा पिपासा क्रिया है, उसको प्राण कहते हैं। जिसका गुदा स्थान है और मलमूत्र अधोऽनयन क्रिया है, उसको अपान कहते हैं। जिसका नाभिस्थान है और भुक्त पीत अन्न जल को पाचन-योग्य सम करना क्रिया है, उसको समान कहते हैं। जिसका कंठ स्थान है और श्वास क्रिया है, उसको उदान कहते हैं। जिसका सर्व शरीर स्थान है और रस मेलन क्रिया है, उसको व्यान कहते हैं। कही नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त, धनजय, ये पांच प्राण अधिक कहे हैं और उनकी उद्गार, निमेष, छीक, जृंभाई और मृतशरीर-फुलावन, ये क्रम से क्रिया कही हैं। पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, इन पंचो के रजोगुण अंश से एक-एक की क्रम से उत्पत्ति कही है। और प्राण, अपान, समान, उदान, व्यान, इनकी भी पृथ्वी आदिक एक-एक के रजोगुण अंश से उत्पत्ति कही है। सर्व के मिले हुये रजोगुण अंश से नहीं कही है। परन्तु अद्वैत सिद्धान्त में यह प्रक्रिया नहीं है। क्यों? विद्यारण्य स्वामी ने तथा पचीकरण में वार्तिककार ने सूक्ष्म शरीर में और पचकोशों में नाग, कूर्म आदिकों का ग्रहण नहीं किया है और उनसे अपान आदिक पचप्राण की

उत्पत्ति भी भूतों के मिले हुये रजोगुण अश से ही कही है। इससे एक-एक के रजोगुण अश से अपानादिकों की उत्पत्ति कथन असंगत है और सूक्ष्म शरीर में नाग कूर्म आदिकों का ग्रहण भी असंगत है। सूक्ष्म शरीर में पचप्राण का ही ग्रहण है। प्राण विक्षेपरूप है और विक्षेप स्वभाव रजोगुण का है। इससे भूतों के रजोगुण अश से प्राण की उत्पत्ति कही है।

ज्ञानेन्द्रियों की उत्पत्ति

एक-एक भूत के सत्त्वगुण अश से पचज्ञान इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं। आकाश के सत्त्वगुण अश से श्रोत्र, वायु के सत्त्वगुण अश से त्वक्, अग्नि के सत्त्वगुण अश से नेत्र, जल के सत्त्वगुण अश से रसना, पृथ्वी के सत्त्वगुण अश से घ्राण उत्पन्न होती हैं। ये पच इन्द्रियज्ञान के साधन हैं इससे इनको ज्ञानेन्द्रिय कहते हैं। ज्ञान सत्त्वगुण से होता है। इससे इनकी उत्पत्ति भूतों के सत्त्वगुण से कही है। श्रोत्रेन्द्रिय आकाश के गुण को ग्रहण करती है, इससे श्रोत्रेन्द्रिय की उत्पत्ति आकाश से कही है। ऐसे ही जिस भूत के गुण को जो इन्द्रिय ग्रहण करती है, उस भूत से उस इन्द्रिय की उत्पत्ति कही है।

कर्मेन्द्रिय की उत्पत्ति

एक-एक भूत के रजोगुण अश से एक-एक कर्म इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। आकाश के रजोगुण अश से वाक् इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है, वायु के रजोगुण अश से पाणि (हाथ) की, अग्नि के रजोगुण अश से पाद की, जल के रजोगुण अश से उपस्थ की, पृथ्वी के रजोगुण अश से गुदा की उत्पत्ति होती है। स्त्री की योनि और पुरुष के लिङ्ग में जो विषयानन्द का साधन इन्द्रिय है, उसको उपस्थ कहते हैं। कर्म नाम क्रिया का है। ये पाच इन्द्रिय क्रिया के साधन हैं, इससे इनको कर्मेन्द्रिय कहते हैं। क्रिया रजोगुण से होती है। इससे भूतों के रजोगुण अश से इनकी उत्पत्ति कही है। अपचीकृतभूत और उनका कार्य अतः करण, प्राण, कर्मइन्द्रिय, ज्ञानइन्द्रिय, इन सबको सूक्ष्म सृष्टि कहते हैं। सूक्ष्म सृष्टि का ज्ञान इन्द्रिय से नहीं होता है। नेत्र नासिका आदिक गोलक

तो इन्द्रियो के विषय होते हैं, परन्तु उन गोलको में स्थित जो इन्द्रिय है, वे किसी के इन्द्रियो के विषय नहीं होते हैं। सूक्ष्म सृष्टि की उत्पत्ति से अनन्तर ईश्वर की इच्छा से स्थूल सृष्टि के निमित्त भूतो का पचीकरण होता है। क्यों ? पचीकरण होने से ही स्थूल सृष्टि होती है।

पचीकरण प्रकार

पचीकरण दो भाँति से कहा है — एक एक भूत के दो दो समान भाग होते हैं। उन दो दो भागों में से पुन एक एक भाग के चार चार भाग होते हैं। और प्रथम के आधे आधे भाग वैसे ही रहते हैं। अर्ध अर्ध भाग के चार चार भाग अपने से भिन्न चार भूतों के बड़े अर्ध अर्ध भागों से मिलते हैं तब अर्ध भाग तो अपना रहता है और अर्ध भाग सबका मिलकर होता है। इस प्रकार प्रत्येक भूत का आधा भाग तो अपना रहता है, और आधे के चतुर्थांश भाग दूसरे चार भूतों के रहते हैं। इसी को पचीकरण कहते हैं। इस प्रकार प्रत्येक भूत पंच भूत में मिश्रित होने के कारण पचात्मक हो जाते हैं। कैसे ? जैसे आकाश के दो समान भाग होते हैं, उनमें से आधा एक भाग तो अलग रहता है और दूसरे एक भाग में से चार भाग होकर आकाश से भिन्न वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी चारों में एक एक भाग मिलता है। इसी प्रकार अन्य चारों भूतों के भी आधे आधे भाग के एक एक चतुर्थांश भाग आकाश में मिलते हैं। ऐसे आधा अपना और आधा अन्य चार भूतों के चतुर्थांश भाग मिलकर होता है। इससे एक २ भूत पचीकृत (पचात्मक) होता है। दृष्टांत — जैसे एक दिन कोई पाँच मित्र वन यात्रा के लिये नगर से जाने लगे तब मेवे वाले की दुकान से एक ने एक सेर बादाम गिरी, दूसरे ने एक सेर किसमिस, तीसरे ने एक सेर काजू, चौथे ने एक सेर पिस्ते, पाचवे ने एक सेर अखरोट गिरी ली और वन में एक सरोवर पर विश्राम के लिये ठहरे, तब खाने के समय अपने २ मेवे खोलकर सोचने लगे, मित्रों को देकर ही खाना चाहिये। अकेले खाना ठीक नहीं है। फिर उन्होंने अपने २ मेवे में से

आध २ सेर तो अपने २ पास रख लिया और शेष आध २ सेर मे से दो दो छटाक अपने अन्य चार मित्रों को बांट दिया। ऐसा करने से आधा २ सेर मेवा तो अपना रह गया और दो दो छटाक दूसरे चार मित्रों से मिलने के कारण आध २ सेर मेवा दूसरों से सबको मिल गया। तब फिर पाँचों के पास एक एक सेर पच मेवा हो गया। उसे खाकर वे सब प्रसन्नता को प्राप्त हुये। इसी प्रकार भूतों का पचीकरण होता है। उक्त पचीकरण प्रक्रिया में कोई शका करते हैं — इस प्रक्रिया में तो प्रत्येक भूत में आधा २ भाग अपना आधा २ दूसरे चार भूतों के मिले अंश का होने से सबका अपना आधा भाग दब जाता है। इससे आकाशादि भूतों का भिन्न २ ज्ञान नहीं हो सकता। अतः उक्त पचीकरण की प्रक्रिया ठीक नहीं है, इससे अलग ही प्रक्रिया होनी चाहिये।

पचीकरण की दूसरी प्रक्रिया

पाँच भूतों में से प्रत्येक भूत के पचीस पचीस भाग होते हैं। उनमें से इक्कीस २ भाग तो सब के अलग २ रहते हैं। शेष चार भागों में से एक २ भाग अपने से भिन्न चार भूतों के इक्कीस २ भागों में मिल जाते हैं। इस प्रकार पुनः सबके पास इक्कीस २ भाग अपने २ और एक २ भाग अन्य चारों के होते हैं। सब मिलकर पचीस २ भाग हो जाते हैं। इस प्रकार भूतों का पचीकरण होता है। इसमें इक्कीस भाग अपने और केवल चार भाग दूसरे भूतों के होने से अपना भाग तिरोहित नहीं होता। इससे आकाशादि भूतों के भिन्न २ ज्ञान स्पष्ट होते हैं। इस रीति से दो प्रकार का पचीकरण कहा है। एक एक भूत में पाँच २ भूत मिलाकर करने का नाम पचीकरण है। जिन भूतों का पचीकरण किया है, उनको पचीकृत कहते हैं।

स्थूल ब्रह्माण्डादिक की उत्पत्ति

उन पचीकृत भूतों से इन्द्रियो का विषय स्थूल ब्रह्माण्ड होता है। उस ब्रह्माण्ड के भीतर भूलोक, भुवर्लोक, स्वर्लोक, महर्लोक, जनलोक, तपलोक, सत्यलोक, ये सात भुवन ऊपर के हुये और अतल, सुतल,

पाताल, वितल, रसातल, तलातल, महातल, ये सात लोक नीचे के हुये। इन चतुर्दश लोको में जीवों के भोग योग्य अन्न आदिक सामग्री और भोग के स्थान स्थूल शरीर उत्पन्न हुए। वे शरीर देव, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि भेद से अनेक प्रकार के हैं।

आकाश में एक बड़ा भाग निज का तथा चार छोटे भाग अन्य चार महाभूतों के मिलने से पाँच तत्त्व एक आकाश में हो जाते हैं। इसी प्रकार दूसरे चार भूतों में भी एक एक मुख्य भाग अपना तथा चार भाग दूसरों के मिलने से एक एक भूत में पाँच पाँच भाग (तत्त्व) हो जाते हैं। पश्चात् पंच तत्त्वात्मक प्रत्येक भूत के परस्पर मिलने से २५ तत्त्व होते हैं वा पचीकृत पंच भूतों के सब मिलकर पचीस तत्त्व होते हैं। ये २५ तत्त्व स्थूल शरीर में इस प्रकार प्रणीत होते हैं —

आकाश के पाँच तत्त्व

शोक, काम, क्रोध, मोह और भय। इनमें से शोक आकाश का मुख्य भाग है। क्यों ? शोक उत्पन्न होना है तब शरीर शून्य जैसा हो जाना है और आकाश भी शून्य जैसा है। इससे यह आकाश का मुख्य भाग है। यद्यपि वायु आदिक भूतों के भागों में भी आकाश के अन्य चार भागों में एक एक भाग मिला है, किन्तु उसको आकाश का मुख्य भाग नहीं कहते हैं। और शोक तथा आकाश की अतिशय समता भी है। इससे भी शोक आकाश का मुख्य भाग है। कहीं लोभ को भी आकाश के समान पदार्थ की प्राप्ति से अपूर्ण होने से आकाश का मुख्य भाग कहा है। इस रीति से ही अन्य भूतों में भी जानना चाहिये। काम — आकाश में वायु का भाग मिला है। क्यों ? कामना रूप वृत्ति चंचल है और वायु भी चंचल है। इससे काम वायु का भाग है। क्रोध — आकाश में अग्नि का भाग मिला है। क्यों ? क्रोध आता है तब शरीर तपायमान होता है और अग्नि भी तपायमान है। इससे क्रोध अग्नि का भाग है। मोह — आकाश में जल का भाग मिला है। क्यों ? मोह पुत्रादिक में फैलता है और जल भी फैलता है। इससे मोह जल का भाग है। भय — आकाश में पृथ्वी का भाग मिला है।

क्यो ? भय होता है तब शरीर जड अर्थात् अक्रिय होकर रहता है और पृथ्वी भी जडता स्वभाव वाली है। इससे भय पृथ्वी का भाग है।

कोई ग्रन्थ मे —शिर, कठ, हृदय, उदर, कटिदेश गत आकाश, ये आकाश के पांच तत्त्व कहे हैं। उनमे शिरो देशगत आकाश का मुख्य भाग है। क्यो ? अनाहत शब्द का आश्रय होने से। कठ देश गत आकाश वायु का भाग है। क्यो ? श्वास प्रश्वास का आश्रय होने से। हृदय देशगत आकाश अग्नि का भाग है। क्यो ? पित्त का आश्रय होने से। उदर देशगत आकाश जल का भाग है। क्यो ? पान किये हुये जल का आश्रय होने से। कटि देशगत आकाश पृथ्वी का भाग है। क्यो ? गन्ध का आश्रय होने से। इस रीति से काम क्रोधादिक स्थूल देह के तत्त्व नहीं है, किन्तु लिङ्ग देह के धर्म है और अन्य ग्रन्थो की रीति से तो कामादिक लिङ्ग देह के मुख्य धर्म है और स्थूल देह मे घट मे जल की शीतलता के आवेश के समान इनका आवेश होता है। इससे स्थूल देह के भी गौण धर्म कहे जाते हैं।

वायु के पांच तत्त्व

प्रसारण, धावन, वलन, चलन और आकुचन, ये वायु के पांच तत्त्व हैं। इनमे प्रसारण वायु मे आकाश का भाग मिला है। क्यो ? प्रसारण पसरने को कहते हैं और आकाश भी पसरा हुआ है। इससे प्रसारण आकाश का भाग है। धावन —वायु का मुख्य भाग है। क्यो ? धावन दौडने को कहते हैं और वायु भी दौडता है। इससे धावन वायु का मुख्य भाग है। वलन —वायु मे अग्नि का भाग मिला है। क्यो ? वलन नाम अग के वालने का है और अग्नि का प्रकाश भी वलता है। इससे वलन वायु मे अग्नि का भाग है। चलन —वायु मे जल का भाग मिला है। क्यो ? चलन नाम चलने का है और जल भी चलता है। इससे चलन वायु मे जल का भाग है। आकुचन —वायु मे पृथ्वी का भाग मिला है। क्यो ? आकुचन नाम सकोच करने का है और पृथ्वी भी सकोच से युक्त है। इससे वायु मे आकुचन पृथ्वी का भाग है।

अग्नि के पांच तत्त्व

निद्रा, तृषा, क्षुधा, काति और आलस्य, ये अग्नि के पाच तत्त्व है। इनमे निद्रा अग्नि में आकाश का भाग मिला है। क्यो ? निद्रा आती है तब शरीर शून्य होता है और आकाश भी शून्यता वाला है। इससे निद्रा अग्नि में आकाश का भाग है। तृषा —अग्नि में वायु का भाग मिला है। क्यो ? तृषा कठ को शोषण करती है और वायु भी गीले वस्त्रादिको को सुखाता है। इससे तृषा अग्नि में वायु का भाग मिला है। क्षुधा —अग्नि का मुख्य भाग है। क्यो ? क्षुधा लगे तब जो खाये सो भस्म होता है और अग्नि में भी डाले सो भस्म होता है। इससे क्षुधा अग्नि का मुख्य भाग है। काति —अग्नि में जल का भाग मिला है। क्यो ? काति धूप से घटती है और जल भी धूप से घटता है। इससे काति अग्नि में जल का भाग है। आलस्य —अग्नि में पृथ्वी का भाग मिला है। क्यो ? आलस्य आता है तब शरीर जड हो जाता है और पृथ्वी भी जड स्वभाव वाली है। इससे आलस्य अग्नि में पृथ्वी का भाग है।

जल के पाच तत्त्व

लाल, स्वेद, मूत्र, शुक्र, और शोणित, ये जल के पाच तत्त्व है। इनमे लाल जल में आकाश का भाग मिला है। क्यो ? लाल (मुख की लार) ऊँचा नीचा होता है और आकाश भी ऊँचा नीचा है। इससे जल में लाल आकाश का भाग है। स्वेद —जल में वायु का भाग मिला है। क्यो ? पसीना श्रम करने से होता है और वायु भी पखा आदिक से श्रम करने से होता है। इससे स्वेद जल में वायु का भाग है। मूत्र —जल में अग्नि का भाग मिला है। क्यो ? मूत्र गर्म होता है और अग्नि भी गर्म है। इससे मूत्र अग्नि का भाग है। शुक्र —जल का मुख्य भाग है। क्यो ? शुक्र श्वेत वर्ण है तथा गर्भ का हेतु है, वैसे जल भी श्वेत वर्ण है और वृक्ष आदि का हेतु है। इससे शुक्र जल का मुख्य भाग है। शोणित —जल में पृथ्वी का भाग मिला है। क्यो ? शोणित रक्त वर्ण है और पृथ्वी भी कही रक्त होती है। इससे शोणित जल में पृथ्वी का भाग है।

पृथ्वी के पाच तत्त्व

रोम, त्वचा, नाडी, मास और अस्थि, ये पृथ्वी के पाच तत्त्व हैं। इनमें रोम पृथ्वी में आकाश का भाग मिला है। (मस्तकादि के केश भी रोमों के अतर्भाव हैं)। क्यों ? रोम शून्य है, काटने से पीड़ा नहीं होती और आकाश भी शून्य है। इससे रोम पृथ्वी में आकाश का भाग है। त्वचा — पृथ्वी में वायु का भाग मिला है। क्यों ? त्वचा से शीत, उष्ण, कठिन, कोमल, स्पर्श ज्ञात होता है और वायु भी स्पर्श गुणवाला है। इससे त्वचा पृथ्वी में वायु का भाग है। नाडी — पृथ्वी में अग्नि का भाग मिला है। क्यों ? नाडी में ताप की परीक्षा होती है और अग्नि भी तापरूप है। इससे नाडी पृथ्वी में अग्नि का भाग है। मास — पृथ्वी में जल का भाग मिला है। क्यों ? मास गीला है और जल भी गीला है। इससे मास पृथ्वी में जल का भाग है। अस्थि — पृथ्वी का मुख्य भाग है (नख, दंत का भी हड्डी में अतर्भाव है)। क्यों ? अस्थि कठिन और पृथ्वी भी कही कठिन होती है। इससे अस्थि पृथ्वी का मुख्य भाग है। उक्त रीति से स्थूल देह में पचीस तत्त्व रहते हैं। यह संक्षेप से सृष्टि का निरूपण किया है। माया के कार्य का विस्तार से निरूपण करने से तो कोटि ब्रह्मा की आयु तक भी मायाकृत पदार्थ निरूपण का अंत नहीं आता है। यह वाल्मीकि ने अनेक इतिहासों से योग वासिष्ठ में निरूपण किया है।

आत्म विवेक वा पच कोश विवेक भी समझाइये ?

आत्मविवेक, पच कोश विवेक

उक्त माया और माया के कार्य में तीन शरीर और पच कोश हैं। वे आत्मा को आच्छादन करते हैं। शुद्ध सत्त्व गुण सहित माया ईश्वर का कारण शरीर है। और मलिन सत्त्व गुण सहित अविद्या अश जीव का कारण शरीर है। उत्तर शरीर के आरंभक पच सूक्ष्म भूत, मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार, पच प्राण, पच कर्म इन्द्रिय, पच ज्ञान इन्द्रिय, जीव का सूक्ष्म शरीर है। सर्व जीवों के सूक्ष्म शरीर मिलकर ईश्वर का सूक्ष्म शरीर है। संपूर्ण स्थूल ब्रह्मांड ईश्वर का स्थूल शरीर है और जीवों के व्यष्टि स्थूल शरीर प्रसिद्ध हैं। इन तीन शरीरों में ही पच-

कोश है। कारण शरीर को आनन्दमय कोश कहते हैं। विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, ये तीन कोश सूक्ष्म शरीर में हैं। पञ्च ज्ञानेन्द्रिय और निश्चयरूप अन्त करण की वृत्ति बुद्धि को विज्ञानमय कोश कहते हैं। पञ्च ज्ञानेन्द्रिय और सकल्प विकल्प रूप अन्त करण की वृत्ति मन को मनोमय कोश कहते हैं। पञ्चप्राण और पञ्च कर्मेन्द्रिय को प्राणमय कोश कहते हैं। स्थूल शरीर को अन्नमय कोश कहते हैं। इस रीति से तीन शरीरों में पञ्च कोश हैं। ईश्वर के शरीर में ईश्वर के कोश हैं। समष्टि अज्ञानरूप माया ईश्वर का कारण शरीर है, वही ईश्वर का आनन्दमय कोश है। जीवों के सूक्ष्म शरीर का समष्टिरूप हिरण्यगर्भ ईश्वर का सूक्ष्म शरीर है। उसमें विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय रूप ईश्वर के तीन कोश हैं।

उनमें दिक्पाल, वायु, सूर्य, वरुण और अश्विनीकुमार। ये पाँच ईश्वर की ज्ञानेन्द्रिय और समष्टि बुद्धिमय महत्त्वरूप वा सर्व बुद्धियों का अभिमानी ब्रह्मारूप ईश्वर की बुद्धि मिलकर ईश्वर का विज्ञानमय कोश है। और उक्त श्रोत्रादिक के अधिष्ठाता देवता रूप पञ्च ईश्वर के ज्ञानेन्द्रिय और समष्टि मनरूप अहंकारमय वा सर्व के मन का अभिमानी चन्द्रमामय ईश्वर का मन मिलकर ईश्वर का मनोमय कोश है। अग्नि, इन्द्र, उपेन्द्र, प्रजापति और मृत्यु (यम) ये पाँच ईश्वर के कर्मेन्द्रिय और समष्टि प्राण वा वायु का अभिमानी देवतारूप ईश्वर का प्राण मिलकर ईश्वर का प्राणमय कोश है। और समष्टि स्थूल सृष्टि रूप विराट् ईश्वर का स्थूल शरीर है, सो ईश्वर का अन्नमय कोश है। जीव के शरीर में जीव के कोश हैं। कोश नाम म्यान का है। म्यान के समान पञ्चकोश आत्मा के स्वरूप को आच्छादन करते हैं। इससे अन्नयमादिक को कोश कहते हैं। जैसे जीव के शरीर में जीव के कोश हैं। वे कोशकार नाम कृमि (कीट) के कटकरचित गृह रूप कोश के समान जीव की दृष्टि से उसके निजरूप प्रत्यगात्मा के आच्छादक हैं, वैसे ईश्वर के शरीरों में जो ईश्वर के कोश हैं, वे ईश्वर की दृष्टि से उसके निजरूप ब्रह्म के आच्छादक नहीं हैं किन्तु जीव की दृष्टि से ब्रह्म के आच्छादक हैं।

इससे जीव को व्यष्टि पञ्चकोशो से जैसे प्रत्यगात्मा का विवेचन कर्त्तव्य है, वैसे समष्टि पञ्चकोशो से ब्रह्म का विवेचन भी जीव को ही कर्त्तव्य है। ईश्वर को आवरण के अभाव से तथा नित्यमुक्त होने से कुछ भी कर्त्तव्य नहीं है। अनेक मदमति पुरुष पञ्चकोशो में जो अनात्मपदार्थ है, उनमें किसी एक को आत्मा मानकर मुख्य साक्षी आत्मस्वरूप से विमुख ही रहते हैं। इससे अन्नमयादिक कोश आत्म-स्वरूप को आच्छादन करते हैं। वहाँ.—

विरोचन का सिद्धांत (अन्नमय कोश आत्मा) और उसका खंडन

कितने ही पामर विरोचन मत के अनुसारी स्थूलशरीर रूप अन्नमय कोश को ही आत्मा कहते हैं और यह युक्ति कहते हैं :—जिसमें अहबुद्धि हो वह आत्मा है। अहबुद्धि स्थूल शरीर में होती है। “मैं मनुष्य हूँ, मैं ब्राह्मण हूँ” ऐसी प्रतीति सर्व को होती है। और मनुष्य-पना, ब्राह्मणपना, स्थूलशरीर में ही है। इससे स्थूल शरीर ही अहबुद्धि का विषय होने से आत्मा है। किंवा जिसमें मुख्यप्रीति हो सो आत्मा है। स्त्री, पुत्र, धन, पशु, आदिक स्थूलशरीर के उपकारक हो तो उनमें प्रीति होती है। और स्थूल शरीर के उपकारक नहीं हो तो प्रीति नहीं होती, जिसके निमित्त अन्य पदार्थों में प्रीति हो, उस स्थूल शरीर में ही मुख्य प्रीति है। इससे स्थूलशरीर ही आत्मा है। स्थूल शरीर का वस्त्र, भूषण, अजन, मजन, नाना विध भोजन से शृंगार, पोषण ही परम पुरुषार्थ है। मरण ही मोक्ष है, केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, अन्य प्रमाण नहीं है। यह असुर स्वामी विरोचन का सिद्धान्त है। सो असंगत है। क्यों ? “मैं देखता हूँ” “मैं सुनता हूँ” इत्यादि प्रयोग से इन्द्रिया भी तो अह प्रतीति की विषय हैं, और “मेरा देह स्थूल है, कृश है” “मुझको धिक्कार है” ऐसा कहा जाता है। इससे देह ममता और द्वेष का विषय प्रतीत होता है। जो ममता और द्वेष का विषय हो, वह ‘अहता’ का विषय नहीं होता। इससे स्थूल देह अह प्रतीति का विषय नहीं होने से आत्मा नहीं है। जैसे स्त्री, पुत्रादि से देह में अधिक प्रीति होती है, वैसे देह से अधिक प्रीति इन्द्रियो में होती है। इससे

स्थूल देह परम प्रीति का विषय नहीं है। और आत्मा चेतन होता है, देह भूतो का सधातरूप है, चेतन नहीं है। इससे भी स्थूल देह आत्मा नहीं है। देहात्मवादी चार्वाकादिक कहते हैं—जैसे कर्त्ता और करने से पान रग देने लगता है, वैसे ही भूत समुदाय से देह में ज्ञान शक्ति सभव है। यह कथन उनका उचित नहीं है। क्यों ? भूत समुदाय तो घट में भी है, उसमें भी चेतना होनी चाहिये। और सृष्टि, मूर्च्छा, मरण आदि अवस्थाओं में देह घट की भाँति जड़ हो ही जाता है। इससे देह जड़ है और जड़ होने से आत्मा नहीं है।

और यदि देह को आत्मा माने तो बालक शरीर से भिन्न युवा शरीर में “मैं वहीं हूँ” यह ज्ञान नहीं होना चाहिये। देह जन्म मरण शील है—जन्म से पहले और मरण के पीछे देह नहीं रहता है। यदि यह स्थूल देह ही आत्मा हो तो उसमें कृतनाश और अकृताभ्यागम दोष आयेंगे। इत्यादिक युक्तियों से स्थूल देह अनात्मा सिद्ध होता है। देह के श्रृंगार वा पोषणादिकों को परम पुरुषार्थ मानना भी असंगत है। क्यों ? पुरुष की इच्छा का विषय ही पुरुषार्थ होता है। और सुख की प्राप्ति तथा दुःख की निवृत्ति की ही सबको इच्छा होती है, वही पुरुषार्थ है। सबसे अधिक सुख और अत्यन्त दुःखाभाव परम पुरुषार्थ है। इसी को सिद्धान्ती मोक्ष कहते हैं। भोग में सातिशयता आदि दोष है। इससे वह परम पुरुषार्थ नहीं हो सकता। मरण को मोक्ष कहना भी असंगत है। क्यों ? मरण के पश्चात् जला देने पर देह-रूप आत्मा रहता ही नहीं है, भस्म रहती है। उस स्थिति को मोक्ष कहना प्रलयमात्र है। प्रत्यक्ष प्रमाण से अन्य प्रमाण नहीं मानना भी असंगत है। क्यों ? अभुक्त भोजन में तृप्ति का निश्चय अनुमान से होता है। परदेश में स्थित माता-पिता का मरण शब्द प्रमाण से ज्ञात होता है। इस प्रकार अन्य प्रमाण भी मानने से ही व्यवहार की सिद्धि होती है। केवल प्रत्यक्ष प्रमाण ही मानना हठमात्र है। इस प्रकार देहात्मवादी चार्वाक का मत असंगत सिद्ध होता है।

इन्द्रिय आत्मवादी का मत (इन्द्रिय आत्मा) और उसका खंडन

और कोई ऐसे कहते हैं — स्थूल शरीर ही आत्मा नहीं है, किन्तु स्थूल शरीर में जिसके होने से जीवन व्यवहार होता है और जिसके नहीं होने से मरण व्यवहार होता है, सो आत्मा स्थूल शरीर से भिन्न है। जीवन मरण इन्द्रियों के अधीन है। जब तक शरीर में इन्द्रिय रहती है तब तक जीवन रहता है। और कोई भी इन्द्रिय शरीर में नहीं रहे तब उसको मरण कहते हैं। और “मैं देखता हूँ” “मैं सुनता हूँ” “मैं बोलता हूँ” इस रीति से अहं बुद्धि भी इन्द्रियों में ही होती है। इससे इन्द्रिय ही आत्मा है। स्थूल शरीर आत्मा नहीं है। चार्वाकों में से अन्यतम इन्द्रियात्मवादी का मत भी असंगत है। क्यों ? जिसके बिना शरीर न रह सके वह आत्मा है। चक्षु आदि इन्द्रियों में से एक एक के नष्ट होने पर भी शरीर रहता है। इससे इन्द्रिया आत्मा नहीं हैं।

“मैं देखना हूँ, मैं सुनता हूँ” आदि में अहं प्रतीति की विषय इन्द्रियाँ नहीं हैं अपितु ऐसा कहते हुये वक्ता का अभिप्राय “मैं नेत्रवाला देखता हूँ” “मैं कानवाला सुनता हूँ” यह है। इसलिये अहं प्रतीति का विषय इन्द्रियों से भिन्न है और “मेरी दृष्टि मद है” “मेरी वाणी स्पष्ट है” इत्यादिक प्रयोगों से स्पष्ट है, इन्द्रिया ममता की विषय हैं। इससे वे अहंता की विषय नहीं हो सकती हैं। और जो जिसको जानता है, वह उससे भिन्न होता है। कैसे ? जैसे घट का द्रष्टा घट से भिन्न होता है। इस नियम के अनुसार इन्द्रियों की मन्दता को जानने वाला इन्द्रियों से भिन्न ही मानना होगा। और मन के व्याकुल होने पर इन्द्रियों से श्रवणादि व्यापार नहीं होते हैं। इससे इन्द्रियों की जडता प्रतीत होती है। इसलिये जड होने से भी इन्द्रियाँ आत्मा नहीं हैं। इन्द्रियों की चेतनता के विषय में तीन पक्ष संभव हैं।—एक ही इन्द्रिय चेतन है, वा इन्द्रियाँ का समुदाय चेतन है, वा सब इन्द्रियाँ पृथक् २ चेतन हैं। ये तीनों ही पक्ष सिद्ध नहीं होते।

प्रथम पक्ष इसलिये असिद्ध है, जिस भी इन्द्रिय को चेतन मानो उसके बिना भी ज्ञान और जीवन तो बिद्यमान रहता है। द्वितीय पक्ष,

यदि समुदाय को चेतन मानो तो एक इन्द्रिय के नष्ट होने पर समुदायता नष्ट हो जायगी। फिर ज्ञान, जीवन नहीं रहने चाहिये। किन्तु वे बने रहते हैं। इससे इन्द्रिय समुदाय को भी चेतनता सिद्ध नहीं होती है। तृतीय पक्ष, यदि सब इन्द्रियो को पृथक् पृथक् चेतन मानो तो एक देह में दश चेतन हो जायेंगे। इन दशों की विभिन्न इच्छाओं के कारण शरीर ऐसे ही छिन्नभिन्न हो जायगा, जैसे एक केले में बन्धे दश हाथियों से केला टूट जाता है। इससे इन्द्रियाँ चेतन नहीं हैं। श्रुति में इन्द्रियों का जो सवाद है, वह इन्द्रियो के अभिमानी देवों का ही है।

इन्द्रियो के अभाव से शरीर कैसे रहता है? इन्द्रियो के अभाव से अधिर, अध, मूक, पगुरूप होकर भी शरीर जीवित रहता है। इससे जीवन मरण इन्द्रियो के अधीन नहीं है। “मैं क्षुधावान हूँ” “मैं तृष्णावान हूँ” ऐसे क्षुधा तृष्णारूप धर्म वाले प्राण में भी अह बुद्धि होने से और “मेरी चक्षु, मेरी वाणी” ऐसे इन्द्रियो को ममबुद्धि के विषय होने से इन्द्रियगत अह बुद्धि का व्यभिचार है। इससे इन्द्रिय आत्मा नहीं है। इस प्रकार इन्द्रियात्मवादी का मत असंगत है।

हिरण्यगर्भ के उपासक का मत (प्राणात्मा) और उसका खंडन

हिरण्यगर्भ के उपासक प्राण को आत्मा कहते हैं और उसमें यह युक्ति कहते हैं — जब मरण समय मूर्छा होती है, तब उसके सबन्धी पुत्रादिक, प्राणशेष हो तो जीवन जानते हैं और प्राण शेष न हो तो मरण जानते हैं। किंवा शरीर में नेत्र इन्द्रिय नहीं हो तो अध शरीर रहता है। श्रोत्र से बिना बधिर रहता है। वाक् बिना मूक रहता है। ऐसे जो इन्द्रिय नहीं हो, उसके व्यापार से बिना भी शरीर स्थित रहता है और प्राण से बिना उसी क्षण में स्मशान के समान अमंगल भयकर होकर गिर जाता है। और “मैं देखता हूँ, मैं सुनता हूँ” इस प्रतीति से भी इन्द्रियो से भिन्न ही आत्मा सिद्ध होता है। क्यों? “नेत्रस्वरूप मैं देखता हूँ, श्रवणस्वरूप मैं सुनता हूँ”। ऐसी प्रतीति हो, तो इन्द्रियरूप आत्मा सिद्ध हो, किन्तु “मैं नेत्रवाला देखता हूँ, मैं श्रोत्र वाला सुनता हूँ” ऐसी प्रतीति होती है। इससे इन्द्रियो से भिन्न ही आत्मा है। और

सृष्टि में सर्व इन्द्रियो का अभाव है, तो भी प्राण के होने से जीवन व्यवहार होता है। इससे जीवन-मरण भी इन्द्रियो के अधीन नहीं है, किन्तु स्थूल शरीर और प्राण के वियोग को मरण कहते हैं। इससे जीवन-मरण प्राण के अधीन है, सोई आत्मा है। यह मत भी असंगत है।

क्यों ? वह वायु है, जैसे बाह्य वायु आत्मा नहीं है, वैसे यह प्राणवायु भी आत्मा नहीं है। और प्राण के अदर्शन से मृत्यु का होना भी नियम नहीं है। स्थावर वृक्षादि में प्राण न दिखाई देने पर भी मृत्यु नहीं होती है। इससे प्राण आत्मा नहीं है। और निद्रा के समय प्राण जागता है तो भी यदि कोई शरीर के भूषणादि उतारे तो उसे हटाता नहीं है, सबन्धी आये तो उसका सत्कार नहीं करता है। इससे प्राण जड़ है। जड़ होने से आत्मा नहीं है। और प्राण के निकलने से देह की मृत्यु होना, प्राण के आत्मा होने का साधक नहीं है ? जठराग्नि के निकलने से भी तो मृत्यु हो जाती है। श्रुति में प्राण की श्रेष्ठता आदि के प्रतिपादक जो वाक्य कहे हैं, वे प्राण की उपासना में प्रवृत्ति के प्रयोजक मात्र हैं, प्राणमय कोश की आत्मता के प्रतिपादक वचनों का तो मनोमय कोश की आत्मता के प्रतिपादक वचनों से बाध हो जाता है। इसलिये उन श्रुति वाक्यों का तात्पर्य तो स्थूलान्धितिन्याय से अधिष्ठान प्रत्यक् अभिन्न ब्रह्म को बताना है। कोश की आत्मता के प्रतिपादक सब वाक्यों के विषय में यही बात है। इन्द्रिय-प्राण सवाद और शरीर में प्राण के प्रवेश का वर्णन भी वायु के अभिमानी देवता का ही समझना चाहिये। और “भूख से मेरे प्राण निकल जायेंगे वा भोजन से मेरे प्राण सन्तुष्ट हो गये हैं” आदि वाक्यों से स्पष्ट है, प्राण ममता के विषय है। इससे अहं प्रतीति के विषय नहीं हो सकते। और अपने प्राण का गमनागमन अपने आप अनुभव होता है। इससे प्राण को जानने वाला आत्मा स्वयं प्राण से भिन्न ही है। इससे प्राण की आत्मता असंगत होने से प्राणात्मावादी का मत असंगत है।

मनआत्मवादी का मत (मन आत्मा) और उसका खंडन

और कोई ऐसे कहते हैं.—प्राण जड़ है, इससे घट के समान अनात्मा

है। और बध मोक्ष मन के अधीन है। विषय मे आसक्त जो मन सो बन्धन का हेतु है और विषयवासना से रहित मन मोक्ष का हेतु है। और मन के सबन्ध से ही इन्द्रिय ज्ञान के हेतु है। मन के सबन्ध बिना इन्द्रिय से ज्ञान नहीं होता है। इससे सर्व व्यवहार का हेतु मन है, वही आत्मा है। यह मन आत्मवादी का मत भी असगत है। क्यो ? मन छैनी आदि की भाति करण अर्थात् साधन है। और मन के होने से ही चेतनता का होना आवश्यक नहीं है। क्यो ? सुषुप्ति आदि के समय भी सामान्य चेतनता रहती है। इससे मन जड है। और “पहले मेरा मन किसी दूसरे स्थान पर गया था, अब मेरा मन स्थिर है” इस प्रकार मन ममता का विषय है, अह प्रतीति का विषय नहीं है। इससे मन की स्थिरता वा अस्थिरता को जानने वाला आत्मा मन से भिन्न ही है। और मन स्वतन्त्ररूप से भोक्ता नहीं है, चेतनाभास विशिष्ट होने से ही वह भोक्ता है। इससे “भोक्ता होने से उसको आत्मा मानना सगत नहीं है।” और मनुष्यो के बध मोक्ष का कारण मन को बताने वाली श्रुति तो यह बताती है—ज्ञान प्राप्ति से मन का बाध होने पर मोक्ष होता है। और विषयवासनाओ के कारणभूत मोक्ष साधनो का प्रतिबन्ध होने से अध्यास होने पर बन्ध होता है। वह मन को आत्मा नहीं बताती है। इससे वह श्रुति मन की आत्मता मे प्रमाण नहीं है अपितु बन्ध के साधनो से निवृत्ति और मोक्ष-साधन मे प्रवृत्ति की बोधक है। इससे मन की आत्मता असगत होने से, मन आत्मवादी का मत असगत है।

क्षणिक विज्ञानवादी योगाचार का मत (बुद्धि आत्मा)

और उसका खडन

क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध यह कहते है —मन का व्यापार बुद्धि के अधीन है। क्यो ? बुद्धि का ही आकार मन होता है। इससे क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धि ही आत्मा है, मन नहीं। यह उनका अभिप्राय है,—संपूर्ण पदार्थ विज्ञान के ही आकार है, वह विज्ञान प्रकाशरूप है। और क्षण क्षण मे विज्ञान के उत्पत्ति नाश होते है। पूर्व विज्ञान के समान अन्य विज्ञान की उत्पत्ति होने पर पूर्व विज्ञान का नाश होता है, वैसे

तृतीय विज्ञान की उत्पत्ति और द्वितीय विज्ञान का नाश, चतुर्थ की उत्पत्ति और तृतीय का नाश होता है। इस रीति से नदी के प्रवाह के समान विज्ञान की धारा बनी रहती है। वह विज्ञान की धारा दो प्रकार की है। एक तो आलय विज्ञान धारा और दूसरी प्रवृत्ति विज्ञान धारा है। “अह अह” ऐसी विज्ञान धारा को आलय विज्ञान धारा कहते हैं। उसी को बुद्धि कहते हैं। “यह घट है, यह शरीर है” ऐसी विज्ञान धारा को प्रवृत्ति विज्ञान धारा कहते हैं। आलय विज्ञान धारा से प्रवृत्ति विज्ञान धारा की उत्पत्ति होती है। मन का स्वरूप भी प्रवृत्ति विज्ञान धारा में है। इससे आलय विज्ञान धारा रूप बुद्धि का कार्य है। सो बुद्धि ही आत्मा है। आलय विज्ञान धारा में प्रवृत्ति विज्ञान धारा का बाध चिन्तन से निर्विशेष क्षणिक विज्ञान धारा की स्थिति ही उनके मत में मोक्ष है। इस रीति से विज्ञानवादी बुद्धि को ही क्षणिक रूप और स्वयं प्रकाश रूप कल्पना करके आत्मा कहते हैं। सो विज्ञानवादी का यह मत असंगत है। क्यों ? रूपादि ज्ञान रूप कार्य के साधन जैसे चक्षु आदि हैं, वैसे ही जो निश्चयरूप कार्य की करण (साधन) बुद्धि है, वह आत्मा नहीं है। क्यों ? सब पदार्थों का निश्चय करने वाली बुद्धि को जो जानता है, वह आत्मा है। वह प्रकाश स्वरूप है, इससे सदा-प्रकाशित रहता है। भास्य और भासक (रूप और सूर्य प्रकाश) जैसे भिन्न हैं, वैसे भास्य बुद्धि से भासक आत्मा भिन्न है। जैसे घटादि के आकार को प्राप्त हुआ दीपादि का प्रकाश मिश्रभाव से भासमान होता हुआ भी वस्तुतः भिन्न स्वभाव का होता है, वैसे ही ज्ञान स्वरूप आत्मा बुद्धिवृत्तियों के साथ एकाकार हुआ मिश्रभाव से भासमान है तो भी वस्तुतः बुद्धिवृत्तियों से भिन्न, नित्य और शुद्ध ही है।

जैसे एक ही ब्राह्मण को पाठन और पाचन आदि क्रियाओं के कारण पाठक, पाचक आदि भिन्न-भिन्न नामों से पुकारते हैं, वैसे ही अपचीकृत भूतों के मिलित सत्त्वगुणों के अंशों का कार्यभूत अन्तःकरण निश्चय क्रिया के कारण बुद्धि और संकल्प-विकल्प क्रिया के कारण मन कहा जा सकता है। इसलिये अहं-आकार वाली अन्तःस्थिति बुद्धि और स्व-आकार वाली बाह्यवृत्ति मन अन्तःकरण से भिन्न नहीं है। इस प्रकार

देह, इन्द्रिय और मन की भाँति बुद्धि भी भौतिक होने से अनात्मा है। कठोपनिषद् की तीसरी बल्ली में जो रूपक बताया है उसमें बुद्धि को "सारथि" और आत्मा को "रथी" बताकर बुद्धि की अनात्मता का वर्णन किया है। और आत्मा को क्षणिक मानना भी असंगत है। यदि ज्ञाता आत्मा को क्षणिक माने तो धन देने वाले आत्मा के नष्ट हो जाने पर वर्ष पीछे धन लेने का कार्य कौन करेगा? प्रथम क्षण में भोजन करने वाले का दूसरे क्षण में नाश हो जाने से भोजन के पश्चात् "मैं भोजन करने बैठा अब तृप्त हो गया हूँ।" ऐसी प्रत्यभिज्ञा कैसे संभव होगी? और यदि यह कहै प्रत्यभिज्ञा भ्रांति से होती है और पूर्व नष्ट हुये आत्मा आदि के सस्कार से दूसरे आत्मा की उत्पत्ति हो जाती है। इससे प्रत्यभिज्ञा भी संभव है। यह कहना भी असंगत है। क्यों? जब विज्ञानवादी क्षणिक आत्मा को दूसरे क्षण में विनाशी मानता है तो भ्रांति के द्रष्टा और अधिष्ठान के न होने से भ्रांति ही असंभव है। समाधान के लोभ में यदि सस्कार मान भी लें तो भी उसका आश्रय तो बताना होगा। यदि वह आश्रय विज्ञानरूप है तो निर्विशेष सिद्धान्त की हानि होगी। विज्ञान से भिन्न पदार्थ तो है नहीं। इसलिये सस्कार विज्ञानरूप मानना होगा और उसमें आत्माश्रय दोष आयेगा। जब आत्मा उत्तरक्षण में रहेगा ही नहीं तो मोक्ष के साधनों में कैसे प्रवृत्त होगा। "मेरी बुद्धि मद वा तीव्र है" इस वाक्य से ज्ञात होता है, बुद्धि ममता की विषय है। इससे उसकी मन्दता, तीव्रता को जानने वाला आत्मा बुद्धि से भिन्न है और बुद्धि स्वप्रकाश नहीं है अपितु परप्रकाश है। इस प्रकार विज्ञानवादी का मत असंगत है।

भट्ट का मत (आत्मन्दमय कोश आत्मा) और उसका खंडन

पूर्वमीमांसा का वार्तिककार भट्ट यह कहता है—विद्युत् के समान क्षणिकरूप आत्मा नहीं है, किन्तु स्थिरस्वरूप आत्मा जड़स्वरूप और चेतनरूप है। यह उसका अभिप्राय है—सृष्टि से जागकर पुरुष यह कहता है :—“मैं जड़ होकर सोया था” इससे आत्मा जड़रूप है। और ज्ञात की सृष्टि होती है, प्रकाश की सृष्टि नहीं होती। आत्मस्वरूप से

भिन्न ज्ञान के सुषुप्ति में अन्य साधन नहीं है। इससे स्मृति का हेतु सुषुप्ति में ज्ञान है, वह आत्मा का स्वरूप ही है। इस रीति से खद्योत के समान आत्मा प्रकाश और अप्रकाशरूप है। ज्ञानरूप है, इससे प्रकाशरूप है। और जड है, इससे अप्रकाशरूप है। सो प्रकाशरूप और अप्रकाशरूप आनन्दमय कोश है। क्यों ? सुषुप्ति में चेतन के आभाससहित जो अज्ञान है, उसको आनन्दमय कोश कहते हैं। वहा आभास तो प्रकाशरूप है और अज्ञान अप्रकाशरूप है। इससे भट्ट के मत में आनन्दमय कोश ही आत्मा है। आत्मा को जड चेतन उभयरूप मानने वाला भट्ट का मत भी असंगत है। क्यों ? तेज को तिमिर कहना वा “यह मनुष्य घट है” इसकी भांति एक ही पदार्थ में दोनों रूप सिद्ध नहीं होते। वे एक ही आत्मा में दोनों अंश मानते हैं, जडांश को गोचर तथा चेतनांश को अगोचर। परन्तु एक ही आत्मा में यह विलक्षणता संभव नहीं है। जैसे अकेले दड को देखने से ही दडी का ज्ञान नहीं होता, दड और पुरुष दोनों को साथ देखकर ही ‘दडी’ कहते हैं, ऐसे ही अकेले जड अंश के ज्ञान से आत्मा को उभयरूप सिद्ध नहीं कर सकते। यदि चेतन अंश को भी अनुभवगोचर मानें तो जड कल्पित होगा। फिर यह प्रश्न है — आत्मा के जडचेतन अंशों का परस्पर सम्बन्ध सयोग है, वा तादात्म्य है, वा विषय विषयी भाव है ? प्रथम पक्ष मानें तो आत्मा अनित्य होगा। सयोग सम्बन्ध दो अनित्य पदार्थों का ही होता है। द्वितीय पक्ष में चित् और जड दोनों अंशों की एकता माननी होगी। और इस प्रकार मानने से चेतनांश जड और जडांश चेतन हो जायगा। तृतीय पक्ष में घट की भांति दोनों की अनात्मता हो जायगी। श्रुति में आत्मा को विज्ञानघन कहा है। इससे आत्मा को अर्धजड मानना प्रमाणरहित है। आत्मा की जडता की सम्पादिका स्मृति तो सुषुप्ति में स्थित अज्ञानांश की स्मृति है, आत्मा की जड़ता की नहीं है। इस प्रकार आत्मा की जड चेतन उभयरूपता असंगत सिद्ध होने से भट्ट का मत असंगत है।

माध्यमिक बौद्ध का मत (आनन्दमय कोश आत्मा) और उसका खडन शून्यवादी बौद्ध माध्यमिक यह कहते हैं :—आत्मा निरश है।

इससे एक आत्मा को प्रकाशरूप और अप्रकाशरूप कहना नहीं बनता । और खद्योत का तो एक अश प्रकाशरूप है और दूसरा अश अप्रकाश रूप है । उसके समान अश रहित आत्मा मे उभयरूप कहना असगत है । इससे उभयरूप की सिद्धि के लिये आत्मा अश सहित ही मानना होगा । जो अश वाले पदार्थ घटादिक है, वे उत्पत्ति और नाशवाले ही होते है, वैसे आत्मा भी अशसहित होने से उत्पत्ति नाशवाला ही मानना होगा । जो उत्पत्ति नाशवाला पदार्थ होता है, सो उत्पत्ति से पूर्व और नाश से अनन्तर असत् होता है । जो आदि अत मे असत् होता है सो मध्य मे सत् नहीं होता, किन्तु मध्य मे भी असत् ही होता है । इससे आत्मा असत् रूप है, वैसे आत्मा से भिन्न भी संपूर्ण पदार्थ उत्पत्ति नाशवाले है, इससे असत् रूप है । इस रीति से आत्मा और अनात्मा समग्र वस्तु असत् रूप होने से शून्य ही परम तत्त्व है ।

यह शून्यवादी माध्यमिक बौद्ध का मत है । सो भी अज्ञानरूप आनन्दमय कोश का प्रतिपादन करता है । क्यो ? अज्ञान तीन रूप से प्रतीत होता है । अद्वैतशास्त्र के सस्कार से रहित जो मूढ उनको तो जगत् रूप परिणाम को प्राप्त अज्ञान, सत्य प्रतीत होता है । और अद्वैतशास्त्र के अनुसार युक्ति निपुण पंडितो को सत् असत् से विलक्षण अनिर्वचनीयरूप अज्ञान और उसका कार्य प्रतीत होता है । और ज्ञान निष्ठा को प्राप्त जो जीवन्मुक्त विद्वान् उनको कार्यसहित अज्ञान तुच्छरूप प्रतीत होता है । तुच्छ, असत्, शून्य, ये तीन शब्द एक ही अर्थ को कहते है । इस रीति से जीवन्मुक्त को तुच्छरूप जो प्रतीत हो अज्ञान, उसमे मोहित शून्यवादी परम पुरुषार्थ को नहीं जानते है, किन्तु तुच्छरूप आनन्दमय कोश को ही आत्मा कहते है । सो शून्यवादी का उक्त मत भी असगत है । क्यो ? इस शून्य को साक्षीसहित, साक्षीरहित वा स्वप्रकाश मान सकते है । प्रथम पक्ष मे शून्य का साक्षी शून्य से भिन्न होगा, वही आत्मा है, ऐसा सिद्ध होगा । दूसरे पक्ष में साक्षी रहित शून्य की सिद्धि ही न होगी । तीसरे पक्ष मे तो स्वप्रकाश रूप जिस ब्रह्म को हम मानते है, वही सिद्ध होगा, शून्य सिद्ध होगा

ही नहीं। “यह जगत् आगे असत् ही था” यह श्रुति वाक्य पूर्वा पर के विरोध के कारण शून्य का प्रतिपादक नहीं है, अपितु नैयायिक, वैशेषिक, बौद्ध आदि वादी जो प्रागभाव आदि को जगत् का कारण मानते हैं, उसका निषेध करता है। इस प्रकार शून्यवादी माध्यमिक बौद्ध का मत भी असंगत है।

प्रभाकर और नैयायिक का मत (आनन्दमय कोश आत्मा)

और उसका खडन

पूर्व मीमांसा का एक देशी प्रभाकर और नैयायिक यह कहते हैं — आत्मा शून्य रूप नहीं है। क्यों ? जो शून्यरूप आत्मा मानें उसको यह पूछते हैं — शून्यरूप का तुमने अनुभव किया है, अथवा नहीं ? यदि कहें “शून्य का अनुभव किया है” तो जिसने शून्य का अनुभव किया है, वह आत्मा शून्य से विलक्षण सिद्ध होता है। और यदि ऐसे कहें “शून्यरूप का अनुभव नहीं किया”। तो शून्य नहीं है, यह सिद्ध होता है। इस रीति से शून्य से विलक्षण आत्मा है। उसमें मन के सयोग से ज्ञान होता है। उस ज्ञान गुण से आत्मा को चेतन कहते हैं। और स्वरूप से आत्मा जड है। वैसे सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आदिक गुण आत्मा में हैं। उनके मत में भी आनन्दमय कोश ही आत्मा है। और विज्ञानमय कोश जो बुद्धि है, उसको आत्मा का ज्ञान गुण कहते हैं। क्यों ? आनन्दमय कोश में चेतन गूढ है, विवेकहीन को प्रतीत नहीं होता। और प्रभाकर तथा नैयायिक आत्मा को सुषुप्ति में ज्ञानहीन मानकर स्वरूप से जड कहते हैं। इससे गूढ़चेतन आनन्दमय कोश में ही उनको आत्मभ्राति है। और आत्म-स्वरूप नित्यज्ञान को तो जीव में वे मानते नहीं हैं, किन्तु अनित्यज्ञान मानते हैं। सो अनित्यज्ञान सिद्धान्त में अन्तःकरण की वृत्ति बुद्धिरूप है। इस रीति से प्रभाकर, नैयायिक मत में आनन्दमय कोश आत्मा है और बुद्धि उसका गुण है। उनका मत भी समीचीन नहीं है। नैयायिक और प्रभाकर सुषुप्ति में ज्ञान न होने से आत्मा को जड मानते हैं, परन्तु सुषुप्ति से उठे हुए पुरुष को “मैंने कुछ भी नहीं जाना, सुख से

सोया" इस प्रकार सुषुप्तिकालीन अज्ञान और सुख की स्मृति होती है। यदि आत्मा जड़ हो तो उसको किसी भी प्रकार की स्मृति नहीं होनी चाहिये। श्रुति में आत्मा को निर्गुण कहा है। इससे इच्छादिक आत्मा के गुण नहीं है। अन्त करण के धर्म है, वे अध्यास से आत्मा में प्रतीत होते हैं। श्रुति में भी इच्छादिक अन्त करण के गुण बताये हैं। और नैयायिक आदि आत्मा को विभु और नाना स्वीकार करते हैं। इससे सब आत्माओं का सब देहो, सब कर्मों और सब भोगों तथा सब मनो के साथ सम्बन्ध रहेगा। फिर यह व्यवस्था कैसे होगी, किस आत्मा का कौन सा देह कर्म आदि है। इस प्रकार अनेक दोषों के कारण नैयायिक और प्रभाकरों का मन असंगत है। और —

जीव के पचकोशों के समान ईश्वर के पचकोश भी
ईश्वर के स्वरूप के आच्छादक हैं

ज्ञान से भिन्न जो जड़ वस्तु घटादिक है, वे अनित्य हैं, वैसे आत्मा भी ज्ञान स्वरूप नहीं हो तो घटादिकों के समान जड़ होने से अनित्य होगा। यदि आत्मा अनित्य हो तो मोक्ष के अर्थ साधन निष्फल होगा, इस रीति से वेदान्त वाक्यों में विश्वास हीन अनेक बहिर्मुख पचकोशों में ही किसी पदार्थ को आत्मा मानते हैं और मुख्य आत्मस्वरूप साक्षी को नहीं जानते हैं। अन्नमयादिक आत्मा के आच्छादक हैं इससे इनको कोश कहते हैं। जैसे जीव के पचकोश जीव के यथार्थ स्वरूप साक्षी को आच्छादन करते हैं, वैसे ईश्वर के समष्टि पचकोश ईश्वर के यथार्थ स्वरूप को आच्छादन करते हैं। क्यों ? ईश्वर का यथार्थस्वरूप तो तत्पद का लक्ष्य है। उसको त्यागकर कोई तो मायारूप आनन्दमय कोश विशिष्ट जो अतर्क्यमी तत्पद का वाच्य, उसको ही परम तत्त्व कहते हैं। वैसे हिरण्यगर्भ, वैश्वानर, विष्णु, ब्रह्मा, शिव, गणेश, देवी, सूर्य से आदि असि, कुदाल, अर्क, वश पर्यन्त पदार्थों में परमात्मा की भ्राति करते हैं। यद्यपि सर्व पदार्थों में लक्ष्य भाग परमात्मा से भिन्न नहीं है, तथापि उस उस उपाधिसहित को जो परमात्मा मानते हैं, सो उनको भ्राति है। इस रीति से पचकोशों से आवृत जो जीव

ईश्वर का परमार्थ स्वरूप, उससे विमुख होकर देहादिको मे आत्म-भ्राति करके पुण्य पाप कर्म करते हैं। और अतर्यामी से आदि वश पर्यन्त को ईश्वररूप मानकर आराधन करके सुख चाहते हैं। जैसी उपाधि का आराधन करते हैं, उसके अनुसार ही उनको फल होता है। क्यों ? कारण, सूक्ष्म, स्थूल प्रपञ्च सब ईश्वर के तीन शरीरों के अतर्भूत हैं। उसमें उपासना के अनुसार फल भी सबसे ही प्राप्त होता है। परन्तु ब्रह्म ज्ञान बिना मोक्ष नहीं होता। यदि मोक्ष की इच्छा हो, तो विवेक से जीव, ईश्वर के स्वरूप को पञ्चकोशों से पृथक् करे। दृष्टांत.—जैसे मुज और इषीका (तूली) मिली हुई रहती है उनको तोड़कर पृथक् करते हैं, वैसे विवेक से जीव, ईश्वर के स्वरूप को पञ्चकोशों से पृथक् जाने।

पञ्चकोश विवेक का प्रकार

स्वप्न अवस्था में स्थूल देह का भान नहीं होता और आत्मा भान (प्रतीत) होता है। वैसे सुषुप्ति अवस्था में सूक्ष्मशरीर का ज्ञान नहीं होता और सुखस्वरूप आत्मा स्वयंप्रकाशरूप से प्रतीत होता है। सुख का ज्ञान सुषुप्ति में नहीं हो तो “मैं सुख से सोया था” ऐसी स्मृति जागकर नहीं होनी चाहिये। इससे सुख का ज्ञान सुषुप्ति में होता है वह सुख सुषुप्ति में विषयजन्य नहीं है, किन्तु आत्मस्वरूप ही है। सो आत्मा स्वयंप्रकाश है। इससे सुखस्वरूप आत्मा स्वयंप्रकाश रूप से सुषुप्ति में भासता है। और निदिध्यासन के फल निर्विकल्प समाधि अवस्था में निरावरण अर्थात् अज्ञानकृत आवरण से रहित आत्मा भासता है और अज्ञान अर्थात् कारण शरीर रूप अज्ञान नहीं भासता है। इस प्रकार तीनों देह व्यभिचारी हैं। एक अवस्था को छोड़कर दूसरी अवस्था में नहीं भासते हैं। और आत्मा अनुगत है, सर्व अवस्थाओं में भासता है। इससे व्यापक है। इस प्रकार के विवेक से तीनों शरीरों से आत्मा को अलग जानो। स्थूल शरीर तो अन्नमय कोश है। कारण शरीर आनन्दमय कोश है। और सूक्ष्मशरीर में प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय ये तीन कोश हैं। इससे तीन शरीरों के विवेक से पञ्चकोश

का ही विवेक होता है। जैसे जीव का स्वरूप पचकोशो से पृथक् है, वैसे ईश्वर का स्वरूप भी समष्टि पचकोशो से पृथक् है।

महावाक्य के अर्थ का उपदेश

इस रीति से पचकोशो से आत्मा को अलग जानने से भी कृतकृत्य नहीं होता, किन्तु जीव ब्रह्म के अभेद निश्चय के लिये फिर भी विचार कर्त्तव्य रहता है। इससे कर्त्तव्य अभाव रूप कृत कृत्यता की सिद्धि के लिये महावाक्य के अर्थ का उपदेश करते हैं। पचकोश से आत्मा को भिन्न जानकर वह आत्मा ब्रह्म रूप है यह जाने। इसमें ऐसी शका होती है।—आत्मा पुण्य पाप करता है। इससे स्वर्ग, नरक और मृत्यु लोक में नाना प्रकार के सुख दुःख भोगता है। उसकी ब्रह्म से एकता नहीं बनती है। समाधान —उस ब्रह्मरूप आत्मा से भिन्न जो देखने में आता है और शास्त्र से सुना जाता है, स्वर्ग नरक पुण्य पाप सो सपूर्ण मिथ्या भ्रम है ऐसा मानो। जो वस्तु मिथ्या होती है वह अधिष्ठान का कुछ भी नहीं बिगाड़ सकती है। कैसे ? जैसे स्वप्न की मिथ्या भिक्षा मागने से राजा दरिद्री नहीं होता है और मरुस्थल के मिथ्या जल से भूमि गीली नहीं होती है, तथा मिथ्या सर्प से रज्जु विष सहित नहीं होती है। इससे सपूर्ण मिथ्या शुभअशुभ क्रिया का कर्त्ता प्रतीत होता है तो भी अकर्त्ता अर्थात् परमार्थ से कर्त्ता नहीं है। ऐसा अनूप और आश्चर्यरूप आत्मा का स्वरूप है। इसका भाव यह है :—ब्रह्म से अभिन्न आत्मस्वरूप में स्थूलसूक्ष्मशरीर और उनकी शुभ अशुभ क्रिया और उसका फल जन्म, मरण, स्वर्ग, नरक, सुख, दुःख, सपूर्ण अविद्या से कल्पित है। उस कल्पित सामग्री से आत्मा का ब्रह्म भाव नहीं बिगड़ता है। इससे ज्ञान से प्रथम भी आत्मा ब्रह्म स्वरूप ही है। उसमें तीन काल में भी शरीर और उसके धर्मों का सबन्ध नहीं होता है, किन्तु आत्मा सदा ही नित्य मुक्त है। उसका ब्रह्म से कभी भी भेद नहीं होता है।

जीवन्मुक्त का निश्चय और वेदान्त श्रवण का फल

यदि ऐसा कहें.—आत्मा सदा ही नित्यमुक्त ब्रह्मस्वरूप होता

है, तो श्रवणादिक ज्ञान के साधन निष्फल होंगे। उसका समाधान — जीवन्मुक्त विद्वान् की दृष्टि में अज्ञान और उसका कार्य तुच्छ है। सो जीवन्मुक्त का निश्चय यह है — प्रपञ्च आकाश के पुष्प के समान नहीं है। इससे उसका कर्ता ईश्वर भी नहीं है। साक्षी के विषय अज्ञानादिक को साक्ष्य कहते हैं। सो साक्ष्य नहीं है, इससे साक्षी भी नहीं है। दृश्य के प्रकाशक को दृक् कहते हैं और प्रकाश करने योग्य देहादिक को दृश्य कहते हैं। सो देहादिक दृश्य नहीं है। इससे दृक् भी नहीं है। यद्यपि केवल कूटस्थ चेतन को साक्षी और दृक् कहते हैं, उसका निषेध नहीं बनता। तथापि साक्ष्य की अपेक्षा से साक्षी नाम और दृश्य की अपेक्षा से दृक् नाम है। साक्ष्य और दृश्य का अभाव है। इससे साक्षी और दृक् नाम का निषेध करते हैं, स्वरूप का नहीं। और बध हो तो बध को निवृत्ति रूप मोक्ष ही। बध नहीं है, इससे मोक्ष भी नहीं है। और अज्ञान हो, तो उसका ज्ञान से नाश हो। अज्ञान नहीं है, इससे उसका नाशक ज्ञान भी नहीं है।

यह जानकर कर्तव्य को त्याग दे अर्थात् “मेरे को यह करने योग्य है” इस बुद्धि को त्याग दे। क्यों ? यह लोक तथा परलोक तो तुच्छ है। उनके निमित्त कुछ कर्तव्य नहीं है। आत्मा में बन्ध नहीं है, इससे मोक्ष के निमित्त भी कर्तव्य नहीं है। इस रीति से आत्मा को नित्यमुक्त ब्रह्मरूप जानकर जब निश्चल होकर सब कर्तव्य भावना त्यागे तब अक्रिय ब्रह्मस्वरूप विदेह मोक्ष को प्राप्त होता है। इसका अभिप्राय यह है — यद्यपि आत्मा ज्ञान से प्रथम भी नित्यमुक्त ब्रह्मस्वरूप ही है, परन्तु ज्ञान से पूर्व आत्मा को मिथ्या ही कर्ता भोक्ता मानकर सुख प्राप्ति और दुःख की निवृत्ति के लिये अनेक साधन करता है, उनसे क्लेश को ही प्राप्त होता है। जब उत्तम आचार्य मिलें तब वेदान्त वाक्यों का उपदेश करते हैं। उन वेदान्त वाक्यों के श्रवण से ऐसा ज्ञान होता है — “मैं कर्ता भोक्ता नहीं हूँ, किन्तु मैं ब्रह्मस्वरूप हूँ। इससे मेरे को किंचित् भी कर्तव्य नहीं है”। ऐसा जानना ही श्रवणादिकों का फल है। और ब्रह्म की प्राप्ति वेदात श्रवण का फल नहीं है। क्यों ? ब्रह्म अपना स्वरूप है, इससे नित्य

प्राप्त है। कर्तव्य मानना ही अज्ञान का चिन्ह है और जो अन्य रूप होना नहीं चाहता उसी को ज्ञानी कहते हैं।

गोप्य तत्त्व का उपदेश

ब्रह्म एक, अखंडित, असग, अजन्म, अरूप, अनाम है। उसमें मूल अज्ञान और सूक्ष्म, स्थूलता, समष्टि, व्यष्टिपना नहीं है। शुद्ध ब्रह्म में ईश्वर, सूत्र, विराट्, प्राज्ञ, तैजस, विश्वरूपता भी नहीं है। भोग, योग, बध, मोक्ष आदि कुछ भी शुद्धब्रह्म में नहीं है और ब्रह्म व्यापक है, इससे सब उसी में विवर्तरूप से है। जो जाग्रत में प्रपञ्च प्रतीत होता है, वह सब बुद्धि का विलास ही बना हुआ है। कैसे ? जैसे स्वप्न में भोग्य और भोग कुछ भी नहीं होता, तो भी विचित्र चित्ररूप बना हुआ प्रतीत होता है, किन्तु जब बुद्धि सुषुप्ति में लीन हो जाती है तब सब भेद भाग जाते हैं। उस स्थिति में एक रूप ही रहता है। ऐसा ही ज्ञानीजनों से सुना जाता है। यह सब बुद्धि ने ही मनोरथ मात्र रचा है। बुद्धि का प्रकाशक निश्चल ब्रह्म ही सिद्धान्त में ज्ञानियो ने कहा है। इससे क्षणिक विज्ञानवादी के मत में अतिव्याप्ति नहीं है। क्यों ? उसके मत में बुद्धि से भिन्न पदार्थ प्रकाशक नहीं है। जिसके हृदय में ज्ञानरूप प्रकाश प्रकट हो जाता है तब अज्ञानरूप अधिकार निश्चय ही नष्ट हो जाता है। फिर तो सदा असग, एकरस आत्मस्वरूप ब्रह्म स्वयं प्रकाशरूप से भासता है। उस स्थिति में ऐसा निश्चय होता है — न तो कुछ हुआ था, न है, और न होगा। यह सपूर्ण जगत् मनोरथमात्र और बुद्धि का विलास है। फिर तो जैसे ब्रह्मज्ञानी को कोई आशा नहीं होती है, वैसे ही उक्त स्थिति प्राप्त होने पर जिज्ञासु ज्ञाननिष्ठ हो जाता है। इससे मनोरथ मात्र जगत् के प्राप्ति की तथा निवृत्ति की इच्छा नहीं करता है।

उक्त स्थिति में इन्द्रियो का साक्षी बन कर रहता है। इन्द्रिय शरीर निर्वाह के लिये अपने २ विषयो में जाती है, किन्तु वह अपने को उनसे असग ही समझता है और कहता है मैं इन्द्रियरूप नहीं हूँ और न मेरी इन्द्रिय है। मैं तो इन्द्रियो का साक्षी, कूटस्थ और असग हूँ। ये

इन्द्रिय विषयो का त्याग करें या नहीं करें, इनका रग मुझ आत्मा को नहीं लगता। ज्ञानी का ऐसा निश्चय होता है। वह शरीर निर्वाह के लिये शरीर से क्रिया करता हुआ दीखता है, किन्तु आत्मदृष्टि से कुछ भी नहीं करता है। उक्त उपदेश से भी कृतार्थ नहीं हो, उस स्थूल बुद्धि वाले के लिये स्थूल रीति से उपदेश करने के लिये गुरुजन लयचिन्तन रीति से उपदेश करते हैं।

लयचिन्तन प्रकार, सर्वप्रपञ्च की ईश्वररूपता

कार्य को कारण रूप जानकर जो चिन्तन किया जाता है, उसको लय-चिन्तन कहते हैं। जैसे मिट्टी के कार्य में बाहर भीतर मिट्टी है, इससे मिट्टी के सर्व कार्य मिट्टी स्वरूप ही होते हैं। जल के कार्य फैन, बुदबुदा, तरंग जल से उत्पन्न होते हैं, वे सब जल से भिन्न नहीं होते। ऐसे ही जो जिसका कार्य होता है, वह अपने उपादान कारण से भिन्न नहीं होता, उसी का स्वरूप होता है। सकल प्रपञ्च का मूल कारण ईश्वर है। इससे सर्व कार्य रूप प्रपञ्च ईश्वरस्वरूप से भिन्न नहीं है किन्तु सर्वप्रपञ्च का स्वरूप ईश्वर ही है। “सो ईश्वर मैं हूँ” इस रीति से लयचिन्तन जानकर करना चाहिये।

सर्वसूक्ष्म सृष्टि की अपचीकृत भूतरूपता

लयचिन्तन का संक्षेप से यह क्रम है —स्थूल ब्रह्मांड सर्व पचीकृत भूतो का कार्य है। वहा जो पृथ्वी का कार्य है सो पृथ्वी स्वरूप है और जल का कार्य जल स्वरूप है। इस रीति से जिस भूत का जो कार्य है, सो उसी का स्वरूप है। इस प्रकार सर्वस्थूल ब्रह्मांड पचीकृत भूत स्वरूप है। वैसे पंचीकृत भूत भी अपचीकृत भूतो के कार्य है। इससे अपचीकृत भूत स्वरूप ही पचीकृत भूत है, भिन्न नहीं है। और अन्त करण आदिक सूक्ष्म सृष्टि भी अपचीकृत भूतो का कार्य होने से अपचीकृतभूत स्वरूप ही है। उसमें अन्त करण सर्व भूतो के सत्त्वगुण के कार्य है। इससे सत्त्वगुण स्वरूप है। भूतो के रजोगुण अश के कार्य प्राण, रजोगुण स्वरूप है। गुदाइन्द्रिय पृथ्वी के रजोगुण अश का कार्य है, सो पृथ्वी के रजोगुण का स्वरूप है। घ्राणइन्द्रिय पृथ्वी के सत्त्वगुण का कार्य है,

सो पृथ्वी के सत्त्वगुण का स्वरूप है। ऐसे रसना और उपस्थ जल के सत्त्वगुण, रजोगुण स्वरूप है। नेत्र और पाद तेज के सत्त्वगुण, रजोगुण स्वरूप है। त्वक् और पाणि वायु के सत्त्वगुण, रजोगुण स्वरूप है। श्रोत्र और वाक् आकाश के सत्त्वगुण, रजोगुण स्वरूप है। इस रीति से सब सूक्ष्म सृष्टि अपचीकृत भूत स्वरूप है।

सर्व अनात्म पदार्थों का क्रम से ब्रह्म में लयचिन्तन

उक्त प्रकार लयचिन्तन करके अपचीकृत भूतों का भी लयचिन्तन करे। पृथ्वी जल का कार्य है, इससे जलस्वरूप है। तेज का कार्य जल है, इससे तेजस्वरूप है। तेज वायु का कार्य होने से वायुस्वरूप है। आकाश का कार्य वायु, आकाश स्वरूप है। तमोगुणप्रधान प्रकृति का कार्य आकाश प्रकृति स्वरूप है। और माया की अवस्था विशेष ही प्रकृति है, इससे प्रकृति माय स्वरूप है। एक ही वस्तु के प्रधान, प्रकृति, माया, अविद्या, अज्ञान, शक्ति, ये नाम हैं। सर्व कार्य को अपने में लीन करके प्रलय में स्थित उदासीन स्वरूप को प्रधान कहते हैं। सृष्टि के उपादान योग्य तमोगुणप्रधान स्वरूप को प्रकृति कहते हैं, वा प्रकर्ष से सर्वजगत् को करती है, ऐसी जो सृष्टि की उपादान कारण उसको प्रकृति कहते हैं किवा “प्र” सत्त्वगुण, “कृ” रजोगुण दोनों से युक्त “ति” तमोगुण, उस तमोगुण प्रधान स्वरूप को प्रकृति कहते हैं। जैसे देश कालादिक सामग्री बिना ही दुर्घट पदार्थ की इन्द्रजाल से उत्पत्ति होती है। वहा इन्द्रजाल को माया कहते हैं, वैसे असग अद्वितीय ब्रह्म में इच्छादिक दुर्घट है, उनको करती है, इससे माया कहते हैं। स्वरूप को आच्छादन करने से अज्ञान कहते हैं। ब्रह्मविद्या से नाश होती है, इससे अविद्या कहते हैं। स्वतंत्र कभी भी नहीं रह सकती, किन्तु चेतन के आश्रित ही रहती है, इससे शक्ति कहते हैं। इस रीति से प्रकृति आदिक प्रधान के ही भेद है, इससे प्रधानरूप है। वह प्रधान ब्रह्मचेतन की शक्ति है। इससे ब्रह्मस्वरूप ही है।

कैसे ? जैसे पुरुष में सामर्थ्यरूप शक्ति पुरुष से भिन्न नहीं है, वैसे

चेतन मे प्रधानरूप शक्ति ब्रह्मचेतन से भिन्न नहीं है। यद्यपि ब्रह्म की शक्ति ब्रह्म से भिन्न कहेंगे तो अद्वैत श्रुति से विरुद्ध होगा और अभिन्न कहेंगे तो, उसको ब्रह्मरूप होने से ब्रह्म से भिन्नता का द्योतक शक्ति नाम से कथन व्यर्थ होगा। इससे शक्ति के ब्रह्म से भेद अभेद दोनों कहने होंगे और भेद अभेद दोनों धर्म तम प्रकाश के समान एक आश्रय मे नहीं रह सकते। तथापि शक्ति का ब्रह्म के साथ रज्जु से सर्प के सबन्ध के समान कल्पितभेद और वास्तव अभेदरूप अनिर्वचनीय तादात्म्य सबन्ध है। इससे शक्ति का अपने शक्त (आश्रय) से वास्तव भेद के अभाव से और कोई भी प्रमाण से भिन्न प्रतीति के अभाव से सो शक्ति ब्रह्म से भिन्न नहीं है, किन्तु जैसे कल्पित सर्प परमार्थ से रज्जुरूप है, वैसे शक्ति परमार्थ से ब्रह्मरूप ही है। इस प्रकार से सर्व अनात्म पदार्थों का ब्रह्म मे लयचिन्तन करके “सो अद्वयब्रह्म मै हूँ” यह चिन्तन करे। यह अध्यारोप अपवाद रूप सृष्टि का सक्षिप्त परिचय है।

इति श्री सृष्टि निरूपण अश १४ समाप्त ।

अथ उपासना निरूपण अश १५

ध्यान और ज्ञान का भेद, ग्रहग्रह ध्यान

कृपया अब ज्ञान मे उपयोगी उपासना का भी सम्यक् प्रकार परिचय देने की कृपा करें ? जिसको महावाक्य विचार करने से भी बुद्धि की मदतादिक किसी प्रतिबधक से अपरोक्ष ज्ञान नहीं हो, उसको उक्त १४वें अश मे कथित लयचिन्तन रूप ध्यान करना चाहिये। बुद्धि मदतादि मे आदि शब्द से बुद्धिमदता के सहवर्ती विषयाशक्ति, कुतर्क और विपर्यय दुराग्रहरूप त्रिविध वर्त्तमान प्रतिबधक का, और धन पुत्रादिरूप प्रिय वस्तु के नाश होने के पीछे भी उनके अनुसधान (अविस्मरण) रूप भूत प्रतिबधक का तथा ब्रह्मलोकादिक की इच्छा किवा जन्मांतर के हेतु शेष प्रारब्धरूप भविष्य (आगामी) प्रतिबधक का ग्रहण करना चाहिये।

ध्यान और ज्ञान का इतना भेद है — ज्ञान तो प्रमाण और प्रमेय

के अधीन है। विधि और पुरुष की इच्छा के अधीन नहीं है। यहा यह रहस्य है — भ्रातिज्ञान, स्मृतिज्ञान, और प्रमाज्ञान, भेद से ज्ञान तीन प्रकार का है। उनमे भ्रातिज्ञान केवल वस्तु (भ्रमरूप विषय) के अधीन है। और स्मृति ज्ञान तो अपने विषय के सदृश वा तत्सबन्ध वस्तु के ज्ञान से वा अपने विषय (पूर्वदृष्ट वस्तु) के ज्ञान के चिन्तन से उदय हुये पूर्व दृष्टवस्तु के मनोमय आकार के अधीन है। और प्रमा-ज्ञान के अतर्गत जो सुखादिक का ज्ञान सो न्यायमत मे और वाचस्पति मिश्र के मत मे तो मनरूप प्रमाण और सुखादिरूप प्रमेय के अधीन है। परतु सिद्धात मे मन मे प्रमाणता के अनङ्गीकार से सुखादिक का ज्ञान केवल प्रमेय (सुखादिरूप वस्तु) के अधीन है और अन्य जो प्रमाज्ञान है वे इन्द्रिय अनुमानादिरूप प्रमाण का जो प्रमेयरूप वस्तु के साथ सबन्ध होता है, उसके अधीन होते है। उनमे शब्द प्रमाण से, ज्ञान्य ब्रह्मज्ञानरूप जो शाब्दी प्रमा है, सो महावाक्यरूप शब्द प्रमाण का और प्रत्यक् अभिन्न ब्रह्मरूप प्रमेय का लक्षणा वृत्तिरूप जो परपरा सबन्ध है, उसके ज्ञान के अधीन है। और अन्य लौकिक पदार्थों का शाब्दी प्रमा रूप जो ज्ञान है सो कही शक्ति वृत्तिरूप सबन्ध के ज्ञान के अधीन है। कही लक्षणावृत्ति रूप सबन्ध के ज्ञान के अधीन है। इस रीति से कोई ज्ञान ज्ञेयरूप वस्तुमात्र के अधीन है। और कोई ज्ञान प्रमाण और प्रमेयरूप वस्तु के सबन्ध वा तत्सबन्ध के ज्ञान के अधीन है। भ्रम प्रमा के साधारण ज्ञान के विषय को ज्ञेय कहते है। उसमे प्रमेयपना नही है। और केवल प्रमाज्ञान के विषय को प्रमेय कहते है, उसमे ज्ञेयपना भी है। इस प्रकार सर्वज्ञान वस्तु के अधीन है। यहा “वस्तु” शब्द से ईश्वररचित वा मनोमय (परोक्षज्ञान के विषय) वा भ्रमरूप वस्तु के साथ प्रमाण द्वारा वा साक्षात् वृत्ति के सबन्ध का ग्रहण है। इससे ज्ञान विधि आदिक के अधीन नहीं है। ध्यान, विधि, पुरुष की इच्छा, विश्वास तथा हठ के अधीन है। क्यों ? ध्यान जो उपासना सो वस्तु के अधीन नहीं है, किन्तु कर्ता के अधीन है। यद्यपि ध्यान भी मन की वृत्तिरूप है, तथापि सो पुरुष से करे इच्छा आदिक के अधीन है, वस्तु के अधीन नहीं है। इससे सो मानसज्ञान नहीं है किन्तु मानस क्रिया

है। जैसे प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रमाणनेत्र और प्रमेय घटादिक है। वहा नेत्र का और घट का सबन्ध होने पर पुरुष की इच्छा बिना भी घट का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। भाद्रपद शुक्ल चतुर्थी के दिन चन्द्रदर्शन का निषेध है। विधि नहीं है और पुरुष को यह इच्छा होती है।—“आज मुझे चन्द्र दर्शन नहीं होना चाहिये।” तो भी किसी रीति से नेत्रप्रमाण का प्रमेय चन्द्र से सबन्ध हो जाय तो चन्द्र का प्रत्यक्ष ज्ञान अवश्य ही होता है। इस रीति से प्रमाण प्रमेय के अधीन ज्ञान है। और “शालिग्राम विष्णु रूप है” यह ध्यान करे, उसको उत्तम फल प्राप्त होता है। वहा शास्त्र प्रमाण से विष्णु को तो चतुर्भुज मूर्ति, शख, चक्र, गदा, पद्म, लक्ष्मी सहित जानता है। और नेत्र प्रमाण से शालिग्राम को शिला जानता है। तथापि विधि, विश्वास, इच्छा से “शालिग्राम विष्णु है” यह ध्यान होता है। परन्तु सो ध्यान नाना प्रकार का है। कही तो अन्य वस्तु का अन्य रूप से ध्यान। जैसे शालिग्राम का विष्णु रूप से ध्यान, इसको प्रतीक ध्यान कहते हैं। जिसकी वृत्ति शास्त्र द्वारा परोक्ष ध्येय में स्थित नहीं हो, वह पुरुष, पुरुष के प्रेरक शास्त्र के वचनरूप विधि से बोधित (अन्य ध्येय के प्रतिनिधिरूप) वस्तु में अन्य (ध्येय) की बुद्धि से उपासना करे उस अन्य में अन्य की बुद्धि से उपासना (ध्यान) को प्रतीक ध्यान कहते हैं।

वैकुण्ठलोक वासी विष्णु का शखचक्रादिक सहित चतुर्भुज मूर्तिरूप से ध्यान है। वहा अन्य का अन्यरूप से ध्यान नहीं है, किन्तु ध्येयरूप के अनुसार यह ध्यान है। वैकुण्ठवासी विष्णु का स्वरूप प्रत्यक्ष तो नहीं है। केवल शास्त्र से जाना जाता और शास्त्र ने शखचक्रादिक सहित ही विष्णु का स्वरूप कहा है। इससे ध्येयस्वरूप के अनुसार ही यह ध्यान है। वैसे “मै ब्रह्म हूँ” इस आकार वाला जो निर्गुण उपासनारूप अहग्रह ध्यान है, वह भी ध्येयानुसार ध्यान है। विधि, विश्वास, इच्छा बिना ध्यान नहीं होता “यह उपासना करे” ऐसे पुरुष के प्रेरक वचन को विधि कहते हैं। उस वचन में श्रद्धा को विश्वास कहते हैं। और अन्तःकरण की कामनारूप रजोगुण की वृत्ति को इच्छा कहते हैं।

ध्यान के हेतु ये तीन हैं, ज्ञान के नहीं है। ध्यान हठ से होता है। ज्ञान में हठ की अपेक्षा नहीं है। क्यों ? निरन्तर ध्येयाकार चित्त की वृत्ति को ध्यान कहते हैं। वहा वृत्ति में विक्षेप हो तो हठ से वृत्ति को स्थिर किया जाता है। और ज्ञानरूप अतः करण की वृत्ति से तत्काल आवरण भग होने पर वृत्ति की स्थिति का उपयोग नहीं है। इससे हठ की अपेक्षा नहीं है। वैकुण्ठासी चतुर्भुज विष्णु के ध्यान के समान “मैं ब्रह्म हूँ” यह ध्यान भी ध्येय के अनुसार होने से प्रतीक नहीं है, परन्तु यह अहग्रह ध्यान है। ध्येयस्वरूप का अपने से अभेद करके चिन्तन करने को अहग्रह ध्यान कहते हैं। जिस पुरुष को अपरोक्षज्ञान नहीं हो और वेद की आज्ञारूप विधि में विश्वास करके हठ से निरन्तर “मैं ब्रह्म हूँ” इस वृत्ति की स्थितिरूप अहग्रहध्यान करे। उसको भी ज्ञान प्राप्त होकर मोक्ष की प्राप्ति होती है। कैसे ? जैसे सवादी भ्राति से प्रवृत्त हुये पुरुष को यथार्थज्ञान द्वारा इष्ट वस्तु का लाभ होता है, वैसे “मैं ब्रह्म हूँ” इस वृत्ति की स्थितिरूप अहग्रहध्यान करे उसको भी ज्ञान द्वारा मोक्ष की प्राप्ति होती है। मणि की प्रभा में मणि के भ्रम को सवादी भ्रम कहते हैं। और दीपक प्रकाश में मणि की भ्राति को विसवादी भ्रम कहते हैं, यह विसवादीभ्रम निष्फल होता है। क्यों ? इससे मणि की प्राप्ति नहीं होती। किन्तु सवादीभ्रम सफल होता है। क्यों ? उससे मणि की प्राप्ति होती है। वैसे ही “मैं ब्रह्म हूँ” इस ध्यान से ब्रह्म की प्राप्ति होती है। यद्यपि ध्यान का विषय जो ब्रह्म है सो परमार्थरूप नहीं है, किन्तु मन कल्पित है, इससे भ्रमरूप है। इससे उसको विषय करने वाली वृत्तिरूप ध्यान भी भ्रातिज्ञान ही है, यथार्थ ज्ञान नहीं है। तथापि मणि की प्रभा में मणि बुद्धिरूप सवादी भ्राति करके दौड़े पुरुष को मणि के ज्ञान द्वारा मणि की प्राप्ति के समान उक्त ध्यान से ब्रह्म का ज्ञान होकर मोक्ष की प्राप्ति संभव है।

प्रणव की उपासना (प्रणव का अहग्रहध्यान)

अन्यरीति से अहग्रह उपासना — ओंकार स्वरूप का अहग्रह ध्यान माण्डूक्य, प्रश्न, आदिक श्रुति और गौडपादाचार्य कृत माण्डूक्य उपनिषद् की कारिका के अनुसार सुरेश्वराचार्य ने “पचीकरण” नामक ग्रंथ में

लिखा है। वह करना चाहिये। उसका सक्षेप से यह प्रकार है — प्रणव अक्षर ब्रह्मरूप है। “सो प्रणव रूप ब्रह्म मे हूँ” इस रीति से निरंतर अपनी बुद्धि की वृत्ति को स्थित करना चाहिये। इस ध्यान के समान अन्य ध्यान नहीं है। इस ध्यान की विशेष रीति सुरेश्वराचार्यकृत पची-करण ग्रंथ से समझना चाहिये। जो यह प्रणव उपासना करता है, उसको मुनि कहते हैं। उसका यह अपार ससार तुरन्त नष्ट हो जाता है।

निर्गुण और सगुण प्रणव की उपासना का फलसहित कथन

यद्यपि प्रणव उपासना बहुत उपनिषदों में है तथापि माण्डूक्य उपनिषद् में विशेष रूप से है। उसके व्याख्यान में भाष्यकार और आन्दगिरी ने उसकी रीति स्पष्ट लिखी है। वही वार्तिककारने पची-करण में लिखी है। वही विचार-सागर ग्रंथ से यहाँ लिखी जा रही है।—दो प्रकार से प्रणव का चिन्तन उपनिषदों में कहा है। एक तो परब्रह्मरूप से प्रणव का चिन्तन कहा है और दूसरा अपर-ब्रह्मरूप से कहा है। निर्गुण ब्रह्म को परब्रह्म कहते हैं। सगुण ब्रह्म को अपरब्रह्म कहते हैं। परब्रह्मरूप से प्रणव का चिन्तन करता है, वह मोक्ष को प्राप्त होता है। अपर ब्रह्मरूप से प्रणव का चिन्तन करता है, वह ब्रह्मलोक को प्राप्त होता है। ऐसे निर्गुण सगुण भेद से प्रणव उपासना दो प्रकार की है।

निर्गुणरूप प्रणव उपासना का प्रकार

उनमें निर्गुण उपासना की रीति लिखते हैं, सगुण की नहीं। क्यों ? जिसको ब्रह्मलोक की कामना हो, उसको निर्गुण उपासना से भी कामनारूप प्रतिबधक से ज्ञान द्वारा तत्काल मोक्ष नहीं होता। किन्तु ब्रह्मलोक की ही प्राप्ति होती है। वहाँ हिरण्यगर्भ के समान भोगों को भोगकर ज्ञान हो तब मोक्ष होता है। और जिसको ब्रह्मलोक की कामना नहीं हो, उसको इस लोक में ही ज्ञान होकर मोक्ष प्राप्त होता है। इस रीति से सगुण उपासना का फल भी निर्गुण उपासना के अतर्भूत है। इससे निर्गुण उपासना का प्रकार ही कहते हैं। जो कुछ कारण कार्य वस्तु है, सो सब ओकारस्वरूप है। इससे सर्वरूप ओकार है। सर्व-पदार्थों में नाम और रूप दो भाग हैं। वहाँ रूप भाग अपने २ नाम भाग से भिन्न नहीं है। किन्तु नामस्वरूप ही रूप भाग है। क्यों ? पदार्थ का

रूप अर्थात् आकार है, उसका नाम से निरूपण करके ही ग्रहण वा त्याग होता है। नाम जाने बिना केवल आकार से व्यवहार सिद्ध नहीं होता। इससे नाम ही सार है। और आकार के नाश होने पर भी नाम शेष रहता है। कैसे? जैसे घट का नाश होने पर भी मृत्तिका शेष रहती है। वहा घट मृत्तिका से पृथक् वस्तु नहीं है, मृत्तिका स्वरूप ही है, वैसे आकार का नाश होने पर मृत्तिका के समान शेष रहे जो नाम, उससे आकार पृथक् नहीं है, नाम स्वरूप ही आकार है। किंवा जैसे घट शरावादिको मे मृत्तिका अनुगत है और घटशरावादिक परस्पर व्यभिचारी है, इससे घट शरावादि (कूडा आदि मृत्तिका के पात्र) मिथ्या है। उनमे अनुगत मृत्तिका सत्य है। क्यों? घट शरावादिको की अपेक्षा से मृत्तिका बहुकाल स्थायी है। इससे उसको आपेक्षिक सत्य कहते है। वैसे घट आकार अनेक है, उन सबका “घट” यह दो अक्षर नाम एक है। वह आकार परस्पर व्यभिचारी है और सर्वघटो के आकारो मे नाम एक है, अनुगत है। इससे मिथ्या आकार सत्यनाम से पृथक् नहीं है। क्यों? घट की अपेक्षा से “घट” ऐसा दो-अक्षरवाला नाम बहुकाल पर्यन्त स्थायी है। इससे पुण्य के क्षय से मरनेवाले बहुकाल स्थायी देव को जैसे अमर कहते है, वैसे नाम को भी सत्य (नित्य) कहते है।

इस रीति से सर्व पदार्थों के आकार अपने अपने नाम से भिन्न नहीं है, किन्तु नामस्वरूप ही आकार है। सो सब नाम ओकार से भिन्न नहीं हैं, किन्तु ओकारस्वरूप ही नाम है। क्यों? वाचक शब्द को नाम कहते है। और लोक वेद के सब शब्द ओकार से उत्पन्न हुये है। यह श्रुति मे प्रसिद्ध है। सपूर्ण कार्य कारणस्वरूप होते है। इससे ओकार के कार्यवाचक शब्दरूप नाम ओकारस्वरूप है। इस रीति से रूप भाग जो पदार्थों का आकार है वह तो नाम स्वरूप है और सर्वनाम ओकार स्वरूप है। इससे सर्व ओकार रूप है।

ओकार और ब्रह्म का अभेद

जैसे सर्वस्वरूप ओकार है, वैसे सर्वस्वरूप ब्रह्म है। इससे ओकार ब्रह्मरूप है। किंवा ओकार ब्रह्म का वाचक है, ब्रह्म वाच्य है। वाच्य

का और वाचक का अभेद होता है। इससे ओंकार ब्रह्मरूप है। और विचार दृष्टि से ओं अक्षर ब्रह्म में अध्यस्त है, ब्रह्म उसका अधिष्ठान है। अध्यस्त का स्वरूप अधिष्ठान से भिन्न नहीं होता है। इससे भी ओंकार ब्रह्मस्वरूप है। इससे ओंकार को ब्रह्मरूप जानकर चिन्तन करना चाहिये।

चाण् पादों के कथनपूर्वक आत्मा का ब्रह्म से और विश्व का

विराट् से अभेद, विराट् विश्व के सप्त अंग और उन्नीस मुख

ब्रह्मरूप ओंकार का आत्मा से भी अभेद चिन्तन करना चाहिये। क्यों ? आत्मा का ब्रह्म से मुख्य अभेद है। और ब्रह्म के चार पाद हैं, वैसे आत्मा के भी चार पाद हैं। पाद नाम भाग का है, उसी को अंश भी कहते हैं। यहाँ पाद धान्य के पाद के समान विभागरूप अर्थ का बोधक है। गो के पाद के समान अवयव (अंग) रूप अर्थ का बोधक नहीं है। विराट्, हिरण्यगर्भ, ईश्वर और तत्पद का लक्ष्य ईश्वर साक्षी ये चार पाद ब्रह्म के हैं। विश्व, तैजस, प्राज्ञ और त्वपद का लक्ष्य जीव साक्षी ये चार पाद आत्मा के हैं। जीव साक्षी को ही तुरीय कहते हैं। समष्टि स्थूल प्रपञ्च सहित चेतन को विराट् कहते हैं। व्यष्टि स्थूल के अभिमान्ती को विश्व कहते हैं। विराट् की और विश्व की उपाधि स्थूल है। इससे विराट् रूप ही विश्व है, विराट् से भिन्न नहीं है। विराट् रूप विश्व के सात अंग हैं — स्वर्गलोक मूर्ध है, सूर्य नेत्र है, वायु प्राण है, आकाश धड है, समुद्रादिरूप जल मूत्रस्थान है। पृथ्वी पाद है। जिस अग्नि में होम करते हैं सो अग्नि मुख है। ये सात अंग विश्व के कहते हैं। माडूक्य उपनिषद् में यद्यपि स्वर्ग लोकादिक विश्व के अंग नहीं बनते तथापि विराट् के अंग हैं। उस विराट् से विश्व का अभेद है। इससे विश्व के अंग कहते हैं। वैसे विराट् विश्व के उन्नीस मुख हैं — पञ्चप्राण, पञ्च कर्मा इन्द्रिय, पञ्च ज्ञान इन्द्रिय, चार अन्तःकरण, ये उन्नीस मुख के समान भोग के साधन हैं। इससे इनको मुख कहते हैं। इन उन्नीस से स्थूल शब्दादिको को बाह्यवृत्ति से जाग्रत अवस्था में भोगता है। इससे विराट् रूप विश्व को स्थूल का भोक्ता और बाह्यवृत्ति कहते हैं। और जाग्रत अवस्था वाला कहते हैं।

चतुर्दश त्रिपुटी

प्राणादिक उन्नीस जो भोग के साधन है, उनमें श्रोत्रादिक इन्द्रिय और चार अन्त करण ये चतुर्दश, अपने अपने विषय और अपने २ देवता की सहाय चाहते हैं। देवता तथा विषय की सहायता बिना केवल इनसे भोग नहीं होता है। इससे पंचप्राण और चतुर्दश त्रिपुटी को विराटरूप विश्व के मुख कहते हैं। उनके समुदाय का नाम त्रिपुटी है। सो त्रिपुटी इस रीति से कही है — श्रोत्र इन्द्रिय अध्यात्म है, और उसका विषय शब्द अधिभूत है, दिशा का अभिमानी देवता अधिदेव है। इस प्रकरण में क्रियाशक्ति वाले और ज्ञानशक्ति वाले इन्द्रिय और अन्त करण को अध्यात्म कहते हैं। उनके विषयो को अधिभूत कहते हैं। और उनके सहायक देवता को अधिदेव कहते हैं।

त्वचा इन्द्रिय अध्यात्म है, उसका विषय स्पर्श अधिभूत है, वायु तत्त्व का अभिमानी देवता अधिदेव है। नेत्र इन्द्रिय अध्यात्म है, रूप अधिभूत है, सूर्य अधिदेव है। रसना इन्द्रिय अध्यात्म है, रस अधिभूत है, वरुण अधिदेव है। घ्राण इन्द्रिय अध्यात्म है, गन्ध अधिभूत है, अश्विनीकुमार अधिदेव है। और वार्त्तिककार सुरेश्वराचार्य ने पृथ्वी का अभिमानो देवता घ्राण का अधिदेव कहा है। सो भी बनता है। क्यों ? पृथ्वी से घ्राण की उत्पत्ति है। इससे पृथ्वी अधिदेव कहा है और सूर्य की वडवा की नासिका से अश्विनीकुमार की उत्पत्ति कहो है। इससे नासिका का अधिदेव कही अश्विनीकुमार को भी कहते हैं।

वाक् इन्द्रिय अध्यात्म है, वक्तव्य अधिभूत है, (वचन क्रिया के विषय पदार्थ को वक्तव्य कहते हैं।) अग्नि देवता अधिदेव है। हस्त-इन्द्रिय अध्यात्म है, पदार्थ ग्रहण अधिभूत है, इन्द्र अधिदेव है। पाद इन्द्रिय अध्यात्म है, गमन अधिभूत है, त्रिंशु अधिदेव है। गुदा इन्द्रिय अध्यात्म है, मल का त्याग अधिभूत है, यम अधिदेव है। उपस्थ इन्द्रिय अध्यात्म है, ग्राम्यधर्म के सुख की उत्पत्ति अधिभूत है, प्रजा-

पति अधिदैव है। मन अध्यात्म है, मनन का विषय अधिभूत है, चन्द्रमा अधिदैव है। बुद्धि अध्यात्म है, बोद्धव्य अधिभूत है, बृहस्पति अधिदैव है। ज्ञान के विषय को बोद्धव्य कहते हैं। अहंकार अध्यात्म है, अहंकार का विषय अधिभूत है, रुद्र अधिदैव है। चित्त अध्यात्म है, चिन्तन का विषय अधिभूत है, क्षेत्रज्ञ जो साक्षी सो अधिदैव है। साक्षी चेतन चित्त का आश्रय होने से चित्त पर अनुग्रह करता है। इससे चित्त के साक्षी को अधिदैव कहते हैं। इसी से किसी आचार्य ने चिन्तनरूप स्मृतिज्ञान साक्षी के आश्रित कहा है। कहीं चित्त का अधिदैव नारायण (वासुदेव) कहा है। ये चतुर्दश त्रिपुटी और पंच प्राण, ये उन्नीस विराटरूप विश्व के मुख हैं।

विश्व विराट् और अकार का अभेद चिन्तन

जैसे विराट् से विश्व का अभेद है, वैसे ओंकार की प्रथम मात्रा जो अकार है, उसका भी विराटरूप विश्व से अभेद है। क्यों ? ब्रह्म के चार पादों में प्रथम विराट् है। और आत्मा के चार पादों में प्रथम पाद विश्व है, वैसे ही ओंकार की चार मात्रा रूप पादों में प्रथमपाद अकार है। इससे प्रथमता तीनों में समान धर्म होने से विश्व-विराट् अकार का अभेदचिन्तन करना चाहिये। जो सात अंग, उन्नीस मुख विश्व के कहे हैं सोई सात अंग और उन्नीस मुख तैजस के भी जानने योग्य है।

विश्व और तैजस की विलक्षणता

परन्तु इतना भेद है — विश्व के जो अंग और मुख हैं, सो तो ईश्वररचित हैं और तैजस के जो इन्द्रिय, देवता, विषयरूप त्रिपुटी और भूधार्मिक अंग हैं सो मनोमय हैं। तैजस का भोग सूक्ष्म है। यद्यपि भोग नाम सुख अथवा दुःख के ज्ञान का है उसमें स्थूलता और सूक्ष्मता कहना नहीं बनता, तथापि बाह्य जो शब्दादिक विषय हैं, उनके सबन्ध से जो सुख वा दुःख का साक्षात्कार होता है उसको स्थूल कहते हैं। और मानस जो शब्दादिक, उनके सबन्ध से जो भोग होता है उसको सूक्ष्म कहते हैं। इसी कारण से विश्व को स्थूल का

भोक्ता श्रुति मे कहा है और तैजस को सूक्ष्म का भोक्ता कहा है ।
क्यो ? तैजस के भोग्य जो शब्दादिक है, सो तो मानस है, इससे
सूक्ष्म है । और उनकी अपेक्षा से विश्व के भोग बाह्य शब्दादिक है,
सो स्थूल है । और विश्व बहिरप्रज्ञ है । तैजस अतरप्रज्ञ है । क्यो ?
विश्व की जो अत करण की वृत्तिरूप प्रज्ञा है, सो बाहर जाती है
और तैजस की नही जाती है ।

तैजस हिरण्यगर्भ और उकार का अभेद चिन्तन

जैसे विश्व का और विराट् का अभेद है, वैसे तैजस को भी
हिरण्यगर्भरूप जाने । क्यो ? सूक्ष्म उपाधि तैजस की है और सूक्ष्म ही
हिरण्यगर्भ की है । इससे दोनो की एकता जाने । तैजस हिरण्यगर्भ की
एकता जानकर ओकार की द्वितीय मात्रा उकार से उनका अभेद
चिन्तन करे । क्यो ? आत्मा के चार पादो मे द्वितीय पाद तैजस है ।
ब्रह्म के चार पादो मे द्वितीय पाद हिरण्यगर्भ है । ओकार की चार
मात्राओ मे द्वितीय मात्रा उकार है । द्वितीयता तीनो मे समानधर्म
है । इससे तीनो की एकता जानकर एक रूप से चिन्तन करे ।

प्राज्ञ ईश्वर और मकार का अभेद । प्राज्ञ के विशेषण

और प्राज्ञ को ईश्वररूप जाने । क्यो ? प्राज्ञ की कारण उपाधि
है और ईश्वर की भी कारण उपाधि है । ईश्वर और प्राज्ञ पादो मे
तृतीय है । ओकार की तृतीय मात्रा मकार है । तृतीयपता तीनो मे
समानधर्म है । इससे तीनो की एकता जाने । और यह प्राज्ञ प्रज्ञान-
घन है । क्यो ? जाग्रत् और स्वप्न के जितने भोग हैं, सो सुषुप्ति मे
घन अर्थात् एक अविद्यारूप हो जाते है, इससे प्रज्ञानघन कहते है ।
कैसे ? जैसे पिष्ट (अन्न का चूर्ण) जल से पिंड बाधने पर उसके कण
एक रूप हो जाते हैं । और वर्षा के अनन्त विन्दु तंडाग (तलाब) मे एक
रूप हो जाते है वैसे जाग्रत् स्वप्न के ज्ञान, सुषुप्ति मे एक अविद्या रूप
हो जाते है । उस अविद्या मे स्थित जो अधिष्ठान कूटस्थ सहित चेतन
का प्रतिबिम्बरूप प्राज्ञ जीव उसको “प्रज्ञानघन” कहते है । और
आनन्दभुक् भी यह प्राज्ञ है, यह भी श्रुति ने कहा है । क्यो ? अविद्या

मे आवृत जो आनन्द है, उसको यह प्राज्ञ भोगता है। इससे प्राज्ञ को आनन्दभुक् कहते हैं। जैसे तैजस और विश्व का भोग त्रिपुटी से होता है, वैसे प्राज्ञ के भोग की भी त्रिपुटी कहते हैं :—चेतन के प्रतिबिम्ब सहित जो अविद्या की वृत्ति है, सो अध्यात्म है। अज्ञान से आवृत जो स्वरूप आनन्द है, सो अधिभूत है। ईश्वर अधिदैव है। इस रीति से विश्व तो बहिरप्रज्ञ है, और तैजस अन्तरप्रज्ञ है, और प्राज्ञ प्रज्ञानघन है।

वास्तव में विश्वादिक तीनों की एकता। तुरीय का ईश्वर साक्षी से अभेद

ऐसे तीनों का जो भेद है, सो उपाधि करके है। विश्व की स्थूल, सूक्ष्म, अज्ञान तीन उपाधि हैं। और तैजस की सूक्ष्म, अज्ञान दो उपाधि हैं। और प्राज्ञ की एक अज्ञान उपाधि है। इस रीति से उपाधि की न्यूनता अधिकता से तीनों का भेद है। परमार्थ करके स्वरूप से भेद नहीं है। विश्व, तैजस, प्राज्ञ, इन तीनों में अनुगत जो चेतन है, सो परमार्थ से तीनों उपाधि के सबन्ध से रहित है। तीनों उपाधि का अधिष्ठान तुरीय है। सो बहिरप्रज्ञ नहीं है, अन्तरप्रज्ञ भी नहीं है, और प्रज्ञानघन भी नहीं है। कर्म इन्द्रियों का तथा ज्ञान इन्द्रियों का विषय नहीं है। बुद्धि का भी विषय नहीं है। ओर किसी शब्द का भी विषय नहीं है। ऐसा जो तुरीय है, उसको परमात्मा का चतुर्थ पाद ईश्वर साक्षी शुद्ध ब्रह्मरूप जाने।

दो स्वरूप वाले ओंकार और आत्मा का मात्रा और पादरूप
से अभेद चिन्तन

इस रीति से दो प्रकार का आत्मा का स्वरूप कहा। एक तो परमार्थरूप है और दूसरा अपरमार्थरूप है। तीन पाद तो अपरमार्थ रूप हैं। और एक पाद तुरीय परमार्थरूप है। जैसे आत्मा के दो स्वरूप हैं, वैसे ओंकार के भी दो स्वरूप हैं। अकार, उकार, मकार, ये तीन मात्रारूप जो वर्ण हैं, सो तो अपरमार्थरूप हैं। और तीनों मात्रा में व्यापक जो अस्तिभाति प्रियरूप अधिष्ठान चेतन है, सो परमार्थरूप है। जो ओंकार का परमार्थरूप है, उसको श्रुति में अमात्र शब्द से कहा है। क्यों ? उस

परमार्थस्वरूप मे मात्राविभाग नहीं है, इससे उसको अमात्र कहते हैं। इस रीति से दो स्वरूप वाला जो ओकार है, उसका दो स्वरूप वाले आत्मा से अभेद जाने। व्यष्टि और समष्टि जो स्थूल प्रपञ्च है, उनके सहित विश्व और विराट् का अकार से अभेद जाने। आत्मा के जो पाद है, उनमे विश्व आदि है। और ओकार की मात्रा मे अकार आदि है, इससे दोनो को एक जाने। सूक्ष्मप्रपञ्च सहित जो हिरण्यगर्भरूप तैजस है, उसको उकाररूप जाने। तैजस भी दूसरा है और उकार भी दूसरा है। इससे दोनो को एक जाने। कारण उपाधि सहित जो ईश्वर-रूप प्राज्ञ है, उसको मकाररूप जाने। जैसे ईश्वररूप प्राज्ञ तीसरा है, वैसे मकार भी तीसरा है। इससे ईश्वररूप प्राज्ञ और मकार को एक जाने। तीनों मे अनुगत जो परमार्थरूप तुरीय है, उसको ओकार वर्ण की तीन मात्रा मे अनुगत जो ओकार का परमार्थरूप अमात्र है, उससे अभिन्न जाने। जैसे विश्वादिक मे तुरीय अनुगत है, वैसे अकारादिक तीन मात्रा मे अमात्र अनुगत है। इससे ओकार के अमात्ररूप को और तुरीय को एक जाने। इस रीति से आत्मा के पाद और ओकार की जो मात्रा है, उनकी एकता जानकर चिन्तन करे। उसको लयचिन्तन कहते हैं।

लयचिन्तन का अनुवाद (एक एक मात्रारूप विश्व आदिक
अन्यमात्रा की रूपता)

विश्वरूप जो अकार है, सो तैजसरूप उकार से भिन्न नहीं है, किन्तु उकाररूप ही है। ऐसे चिन्तन करने को इस स्थान मे लय कहते हैं। ऐसा ही अन्य मात्राओं के विषय मे जानना चाहिये। और जिस उकार मे अकार का लय किया है, उस तैजसरूप उकार को प्राज्ञरूप मकार में लय करे। और प्राज्ञरूप जो मकार है, उसको तुरीयरूप जो ओकार का परमार्थरूप अमात्र है, उसमे लीन करे। क्यों ? स्थूल की उत्पत्ति और लय सूक्ष्म मे होते हैं। इससे विश्वरूप जो अकार है, उसका तैजसरूप उकार मे लय बनता है। और सूक्ष्म की उत्पत्ति और लय कारण में होते हैं। इससे तैजसरूप जो उकार है, उसका कारण प्राज्ञ-

रूप जो मकार है, उसमें लय बनता है। इस स्थान में विश्व आदिको के ग्रहण से समष्टि जो विराट् आदिक है उनका और अपनी अपनी जो त्रिपुटी है, उन सर्व का ग्रहण जानना चाहिये। जिस प्राज्ञरूप मकार में उकार लय किया है, उस मकार को तुरीयरूप जो ओकार का परमार्थरूप अमात्र है, उसमें लीन करे। क्यों ? ओकार के परमार्थ स्वरूप का तुरीय से अभेद है। सो तुरीय ब्रह्मरूप है और शुद्ध में ईश्वरप्राज्ञ दोनो कल्पित है। जो जिसमें कल्पित होता है, सो उसका स्वरूप ही होता है। इससे ईश्वर सहित प्राज्ञरूप मकार का शुद्धब्रह्म में लय बनता है।

इस रीति से जिस ओकार के परमार्थस्वरूप अमात्र में सर्व का लय किया है “मो मैं हूँ” एकाग्रचित्त होकर ऐसा चिन्तन करे। स्थावर जगमरूप ओर असग, अद्वय, अससारी, नित्यमुक्त, निर्भय, ब्रह्मरूप जो ओकार का परमार्थ स्वरूप है “सो मैं हूँ” ऐसा चिन्तन करने से ज्ञान उदय होता है। इससे ज्ञानद्वारा मुक्तिरूप फल का देनेवाला यह ओकार का निर्गुण उपासन है, सो सर्व से उत्तम है।

ओकार चिन्तन में परमहंस का अधिकार

जो पूर्व रीति से ओकार के स्वरूप को जानता है, उसको मुनि कहते हैं। जो नहीं जानता उसको गास्त्र मुनि नहीं कहते। क्यों ? मुनि नाम मनन करने वाले का है। यह ओकार का चिन्तन मनन रूप है। जिसके अन्त करण में ओकार का चिन्तनरूप मनन नहीं सो मुनि नहीं है। यह माङ्गक्य उपनिषद् की रीति से सक्षेप से ओकार का चिन्तन कहा है। और भी नृसिंह तापिनी आदिक उपनिषदों में इसका प्रकार है। यह ओकार का चिन्तन परमहंसों का गोप्य धन है। बहिर्मुख पुरुष का इसमें अधिकार नहीं है। अत्यन्त अतर्मुख का ही अधिकार है।

ओकार का ध्यान करने वाले को फल

पूर्व प्रकार से ओकार का ब्रह्मरूप से ध्यान करने से ज्ञान द्वारा मोक्ष होता है। परन्तु जिस पुरुष को इस लोक के भोगों में अथवा ब्रह्मलोक के भोगों में कामना हो, तीव्र वैराग्य नहीं हो और हठ से कामना को

रोककर, धन पुत्रादिको को त्यागकर परमहंस गुरु के उपदेश से ओंकार रूप ब्रह्म का ध्यान करे। उसको भोग की कामना ज्ञान में प्रतिबध्क है। इससे ज्ञान नहीं होता है। किन्तु ध्यान करते २ ही शरीर त्याग से अनन्तर अन्य शरीर की प्राप्ति होती है। यदि इस लोक के भोगों की कामना रोककर ध्यान में लगा हो, तो इस लोक में अत्यन्त विभूति वाले पवित्र सत्संगी कुल में जन्म होता है।^१ वहाँ जिनकी पूर्व कामना थी वे सब भोग प्राप्त होते हैं और पूर्वजन्म के ध्यान के सत्कारों में पुन विचार में वा ध्यान में प्रवृत्त होता है। उससे ज्ञान होकर मोक्ष होता है। और ब्रह्मलोक के भोगों की कामना रोककर ओंकाररूप ब्रह्म के ध्यान में लगा हो, तो शरीर त्यागकर ब्रह्मलोक को जाता है। वहाँ मनुष्यों को, पितरों को, देवों को, दुर्लभ जो स्वतन्त्रता है, उसके आनन्द को भोगता है। जितनी हिरण्यगर्भ की विभूति है, सो सब सत्य सकल्पादिक विभूति इसको प्राप्त होती है।

ब्रह्मलोक के मार्ग का क्रम

जिस मार्ग से ब्रह्मलोक को जाता है, उस मार्ग का क्रम यह है — जो पुरुष ब्रह्म की उपासना में तत्पर है। उसके मरण समय इन्द्रिय अन्तःकरण यद्यपि सब मूर्च्छित है। क्यों ? मरण समय स्थूल शरीर से लिंग शरीर का वियोग होने से चेतना का अभाव होता है। इससे उपासक के इन्द्रिय और अन्तःकरण अन्य प्राणियों के समान मूर्च्छित होते हैं। इससे स्वतः कहीं जाने में समर्थ नहीं होते और क्रिया शक्ति वाले प्राण को स्वरूप से अचेतन होने से इच्छा के अभाव से उससे उनका गुमन संभव नहीं है। इसलिये इन्द्रिय अन्तःकरण कहीं जाने में समर्थ नहीं होते। और यम के दूत उसके समीप आते नहीं हैं, जो उसके लिंग शरीर को ले जायें। परन्तु अग्नि का अभिमानी देवता उसको मरण समय शरीर से निकालकर अपने लोक को ले जाता है। उस अग्नि लोक से दिन का अभिमानी देवता ले जाता है। उससे शुक्ल पक्ष का अभिमाती देवता अपने लोक को ले जाता है। उससे आगे उत्तरायण षट् मास का अभिमानी देवता ले जाता है। उससे आगे सवत्सर का अभिमानी देवता ले जाता है। उससे आगे देवलोक का अभिमानी

देवता ले जाता है। उससे आगे वायु का अभिमानी देवता ले जाता है। उससे आगे सूर्य देवता ले जाता है। उससे आगे चन्द्र देवता ले जाता है। उससे आगे बिजली का अभिमानी देवता अपने लोक में ले जाता है। वहाँ बिजली के लोक में उस उपासक के सामने हिरण्यगर्भ की आज्ञा से दिव्य पुरुष हिरण्यगर्भ लोकवासी हिरण्यगर्भ समान रूप उसको लेने आता है। सो पुरुष बिजली के लोक से वरुणलोक को ले जाता है। बिजली का अभिमानी देवता भी साथ जाता है। वरुणलोक से इन्द्रलोक को ले जाते हैं और वरुण देवता भी इन्द्रलोक तक हिरण्यगर्भ लोकवासी पुरुष और उपासक के साथ रहता है। उससे आगे इन्द्र देवता प्रजापति के लोक तक दोनों के साथ रहता है। उससे आगे प्रजापति उन दोनों के साथ ब्रह्मलोक ले जाने में समर्थ नहीं है। इससे ब्रह्मलोक को उस दिव्यपुरुष के साथ सो उपासक प्राप्त होता है। ब्रह्मलोक का अधिपति हिरण्यगर्भ है। सूक्ष्मसृष्टि के अभिमानी चेतन को हिरण्यगर्भ कहते हैं। उसी को कार्यब्रह्म कहते हैं। कार्यब्रह्म के निवास स्थान को ब्रह्मलोक कहते हैं। यह मार्ग का क्रम यजुर्वेद की ईशावास्य उपनिषद् के अंत में और छांदोग्य में लिखा है।

सायुज्य मोक्ष का वर्णन

यद्यपि पूर्व रीति से ओंकार की उपासना शुद्ध ब्रह्मरूप करके कही है। शुद्ध ब्रह्म के उपासक को शुद्ध ब्रह्म की प्राप्ति होनी चाहिये। तथापि शुद्ध ब्रह्म की प्राप्ति ज्ञान से ही होती है और कामनारूप प्रतिबन्ध से जिसको ज्ञान नहीं हुआ हो, उसको कार्य ब्रह्म की प्राप्ति रूप सायुज्य मोक्ष होता है। ब्रह्मलोक को प्राप्त जो उपासक है, उसको हिरण्यगर्भ के समान विभूति प्राप्त होती है। सत्य सकल्प होता है। जैसे शरीर की इच्छा करे वैसे ही उसका शरीर होता है। जिन भोगों की अभिलाषा करे, वे सब भोग सकल्प से ही प्राप्त होते हैं। यदि एक समय हजार शरीरों से भिन्न भिन्न भोगों की इच्छा करे, तो उसी समय हजार शरीर और उनके भोगों की भिन्न भिन्न सामग्री उत्पन्न हो जाती है। और बहुत क्या कहें? जो कुछ सकल्प करे सोई

सिद्ध होता है। परन्तु जगत् की उत्पत्ति, पालन, सहार छोड़कर और सर्व विभूति ईश्वर के समान होती है। इसी को सायुज्य मोक्ष कहते हैं। यही चार मुक्तियों में श्रेष्ठ है। वे चार मुक्ति कौन हैं ? सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य, सार्ष्णिक। राजधानी में राजा की प्रजा के समान ईश्वर के लोक में वास का नाम सालोक्य मुक्ति है। उससे श्रेष्ठ राजा के किकर के समान ईश्वर के समीप वास करने का नाम सामीप्य मुक्ति है। उससे श्रेष्ठ राजा के अनुज के समान ईश्वर के समान रूप की प्राप्ति का नाम सारूप्य मुक्ति है। उससे श्रेष्ठ राजा के जेष्ठ पुत्र के समान ईश्वर के समान सत्य सकल्पादि ऐश्वर्य (विभूति) की प्राप्ति का नाम सार्ष्णिक मुक्ति है। इस रीति से शास्त्र में फलरूप चार प्रकार की मुक्ति कही है। उनमें अत की सार्ष्णिक मुक्ति श्रेष्ठ है। सार्ष्णिक मुक्ति को ही सायुज्य मोक्ष कहते हैं। ऐसे हिरण्यगर्भ के समान होकर बहुत काल सकल्पसिद्ध दिव्य पदार्थों को भोगकर प्रलयकाल में जब हिरण्यगर्भ के लोक का नाश होता है, तब ज्ञान होकर उपासक को विदेह मोक्ष की प्राप्ति होती है।

ॐकार के अहग्रहध्यान से ब्रह्मलोक की प्राप्ति का नियम

जैसे ओकार रूप ब्रह्म की उपासना करने वाला ब्रह्मलोक की प्राप्ति द्वारा मोक्ष को प्राप्त होता है। वैसे और भी उपनिषदों में ब्रह्म की उपासना कही है, उनसे भी यही फल होता है। परन्तु अहग्रह उपासना बिना और उपासना से ब्रह्मलोक की प्राप्ति नहीं होती है। यह वार्ता सूत्रकार ने और भाष्यकार ने चतुर्थ अध्याय में प्रतिपादन करी है। जैसे नर्मदेश्वर का शिवरूप से और शालिग्राम का विष्णु रूप से ध्यान कहा है। सो प्रतीकध्यान है, अहग्रह नहीं है। और मन का ब्रह्मरूप से, आदित्य का ब्रह्मरूप से ध्यान कहा है सो भी प्रतीक ध्यान है, अहग्रह नहीं है। उनसे ब्रह्मलोक की प्राप्ति नहीं होती है। सगुण अथवा निर्गुण ब्रह्म को अपने से अभेद करके चिन्तन करे, उसको अहग्रहध्यान कहते हैं। उसी से ब्रह्म लोक की प्राप्ति होती है।

उत्तरायण मार्ग से ब्रह्मलोक में जाने पर पुनः मसार की अप्राप्ति
और ज्ञान द्वारा मोक्ष की प्राप्ति

पूर्व कहा जो मार्ग है, उसको उत्तरायण मार्ग कहते हैं और देव-
मार्ग भी कहते हैं। उस देवमार्ग से ब्रह्मलोक को जो उपासक जाता
है, उसको पुनः जन्मादि ससार की प्राप्ति नहीं होती है। किन्तु ज्ञान
होकर विदेह मुक्ति को प्राप्त होता है। वही ज्ञान के साधन जो गुरु
उपदेशादिक है, उनकी भी अपेक्षा नहीं है। किन्तु ब्रह्मलोक में गुरु
उपदेशादिक साधन बिना ही ज्ञान हो जाता है। क्यों ? ब्रह्मलोक में
तमोगुण रजोगुण का तो लेश भी नहीं है। केवल सत्त्वगुण प्रधान वह
लोक है। वहाँ तमोगुण नहीं है, इससे जड़ता आलस्यादिक नहीं है।
रजोगुण नहीं है, इससे काम क्रोधादिरूप रजोगुण का कार्य-विक्षेप नहीं
है। केवल सत्त्वगुण है, इससे सत्त्वगुण का कार्य ज्ञानरूप प्रकाश
उस लोक में प्रधान है।

हिरण्यगर्भ लोकवासी को असंग निर्विकार ब्रह्मरूप आत्मा
का भाव होता है, उसमें कारण

ओंकार की ब्रह्मरूप से जो पूर्व उपासना करी है तब ओंकार की
मात्रा का अर्थ इस रीति से चिन्तन किया है — “स्थूल उपाधि सहित
विराट् विश्वचेतन अकार का वाच्य है। सूक्ष्म उपाधि सहित चेतन
हिरण्यगर्भ तैजस उकार का वाच्य है। कारण उपाधि सहित चेतन
ईश्वर प्राज्ञ मकार का वाच्य है।” ऐसा अर्थ जो पूर्व चिन्तन किया है,
उसकी ब्रह्मलोक में स्मृति होती है और सत्त्वगुण के प्रभाव से ऐसा
विवेचन होता है — स्थूल उपाधि से चेतन में विराट्पना और विश्व-
पना प्रतीत होता है। स्थूल समष्टि की दृष्टि से विराट्पना है और
स्थूल व्यष्टि की दृष्टि से विश्वपना है। समष्टि व्यष्टि स्थूल की दृष्टि
बिना विराट् भाव और विश्वभाव प्रतीत नहीं होते किन्तु चेतनमात्र
ही प्रतीत होता है।

वैसे सूक्ष्म उपाधि सहित हिरण्यगर्भ तैजस चेतन उकार का वाच्य है। वहा समष्टि सूक्ष्म उपाधि की दृष्टि से चेतन मे हिरण्यगर्भता प्रतीत होती है। ओर व्यष्टि सूक्ष्म उपाधि की दृष्टि से तैजसता प्रतीत होती है। सूक्ष्म उपाधि की दृष्टि बिना हिरण्यगर्भता और तैजसता प्रतीत नहीं होती। वैसे मकार के वाच्य ईश्वर प्राज्ञ है। वहा समष्टि अज्ञान उपाधि की दृष्टि से चेतन मे ईश्वरता प्रतीत होती है। और व्यष्टि अज्ञान उपाधि की दृष्टि से चेतन मे प्राज्ञता प्रतीत होती है। अज्ञान उपाधि की दृष्टि बिना ईश्वरता और प्राज्ञता प्रतीत नहीं होती। जो वस्तु जिसमे अन्य की दृष्टि से प्रतीत हो, सो उसमे परमार्थ से नहीं होती है। जो जिसका रूप अन्य की दृष्टि बिना प्रतीत हो, सो उसका परमार्थ रूप होता है। कैसे ? जैसे एक पुरुष मे पिता की दृष्टि से पुत्रता और दादा की दृष्टि से पौत्रतादिकरूप भान होता है, सो परमार्थ से नहीं होता। पुरुष का पिड ही परमार्थ है। वैसे स्थूल सूक्ष्म कारण उपाधि को दृष्टि से जो विराट् विश्वादिकरूप भान होता है सो मिथ्या है। चेतनमात्र ही सत्य है। सो चेतन सर्व भेद रहित है। क्यो ? विराट् और विश्व का जिसमे भेद है, सो उपाधि तो दोनो की यद्यपि स्थूल है तथापि समष्टि उपाधि विराट् की और व्यष्टि उपाधि विश्व की है। सो समष्टि व्यष्टि उपाधि से उनका भेद है। इससे स्वरूप से भेद नहीं है। वैसे तैजस का हिरण्यगर्भ से भेद भी समष्टि व्यष्टि उपाधि से है। स्वरूप से नहीं है। वैसे ईश्वर से प्राज्ञ का भेद भी समष्टि व्यष्टि उपाधि से है। स्वरूप से नहीं है। ऐसे प्राज्ञ का ईश्वर से अभेद है। और तैजस का हिरण्यगर्भ से अभेद है। तथा विश्व का विराट् से अभेद है। इस प्रकार से स्थूल उपाधि वाले का सूक्ष्म उपाधि वाले से वा कारण उपाधि वाले से भेद नहीं है। क्यो ? स्थूल सूक्ष्म कारण उपाधि की दृष्टि त्यागने से चेतन स्वरूप मे किसी भी प्रकार का भेद प्रतीत नहीं होता है। और अनात्मा से भी चेतन का भेद नहीं है। क्यो ? अनात्म देहादिक अविद्याकाल मे प्रतीत होते हैं, परमार्थ से नहीं हैं। उनका भी चेतन से भेद नहीं बनता। ऐसे सर्व भेद रहित,

असंग, निर्विकार, नित्यमुक्त, ब्रह्मरूप आत्मा, ओंकार का लक्ष्य स्वयं प्रकाशरूप, उस उपासक को भान होता है। इससे हिरण्यगर्भ लोक-वासी को ससार प्राप्त नहीं होता। ज्ञान द्वारा मोक्षरूप फल प्राप्त होता है।

ॐ और महावाक्य के अर्थ की एकता

यद्यपि महावाक्य के विवेक बिना ज्ञान नहीं होता तथापि ओंकार का विवेक ही महावाक्य का विवेक है। स्थूल उपाधि सहित चेतन अकार का वाच्य है। स्थूल उपाधि को त्यागने से चेतन मात्र अकार का लक्ष्य है। वैसे सूक्ष्म उपाधि सहित चेतन उकार का वाच्य है। सूक्ष्म उपाधि को त्यागने से चेतनमात्र उकार का लक्ष्य है। कारण उपाधि सहित चेतन मकार का वाच्य है। कारण उपाधि को त्यागने से चेतनमात्र मकार का लक्ष्य है। इस रीति से उपाधि सहित विश्वादिक अकारादि मात्रा के वाच्य है। और उपाधिरहित चेतन सर्वमात्रा के लक्ष्य है। वैसे नाम रूप सकल उपाधि सहित चेतन ओंकार वर्ण का वाच्य है। और नाम रूप सकल उपाधि रहित चेतन ओंकार वर्ण का लक्ष्य है। ऐसे ओंकार का और महावाक्यो का अर्थ एक ही है। इससे ओंकार के विवेक से अद्वैत ज्ञान होता है।

निर्गुण उपासना के अनधिकारी को कर्तव्य

जिस जिज्ञासु की वेदान्त के श्रवण मननरूप विचार में प्रवृत्ति हो गई है, उसको विचार त्याग करके अन्यसाधन कर्तव्य नहीं है। क्यों ? यदि वह विचारशील पुरुष विचार को त्यागकर अन्य साधन में प्रवृत्त होगा, तो आरूढ पतित होगा। किंवा उसको “करलेडि न्याय” (लड्डू गिराकर हाथ चाटने का दृष्टांत) प्राप्त होगा। इससे उस विचारशील पुरुष को दृढबोधपर्यन्त विचार ही करना चाहिये। और जिसकी विचार में प्रवृत्ति नहीं हो, उसको उक्त निर्गुण उपासना कर्तव्य है। और जिसका निर्गुण उपासना में अधिकार नहीं है, उसको “उपवास से भिक्षा श्रेष्ठ है” इस न्याय से सगुण उपासनादिरूप कर्तव्य कहते हैं। यदि निर्गुण उपासना नहीं हो तो सगुण ईश्वर की उपासना करनी

चाहिये। माया विशिष्ट चेतनरूप कारण ब्रह्म सगुण ईश्वर है। किवा उसके उपलक्षण जे हिरण्यगर्भ, वैश्वानर, हरि, हर, शक्ति, गणेश, सूर्य और उनके अवताररूप कार्य ब्रह्म को सगुण ईश्वर कहते हैं। किवा उनकी प्रतिमादिरूप प्रतिनिधि (उनके स्थान में स्थापित) उसको यहा सगुण ईश्वर कहते हैं। उक्त उपास्यो में पूर्व पूर्व श्रेष्ठ है। यद्यपि माया विशिष्ट चेतनरूप कारण ब्रह्म ही ईश्वर पद का मुख्य अर्थ है और वही उपास्य है तथापि “माया को प्रकृति (सर्व जगत् की उपादान) जाने और ब्रह्म को महेश्वर जाने” इस श्रुति से माया विशिष्ट चेतन से भिन्न वस्तु का अभाव होने से श्री विद्यारण्य स्वामी ने सर्व मत से अतिरुद्ध ईश्वर चित्रदीप में निरूपण किया है। उसके अनुसार हिरण्यगर्भादिक सर्व उपास्य वस्तु को भी ईश्वर कहते हैं। आपने हरि, हर, शक्ति, गणेश और सूर्य को सगुण ईश्वर कहा है। किन्तु इन पाँचों के उपासक तो अपने अपने उपास्य को ही ईश्वर मानते हैं। अन्यो को अपने अपने उपास्य के भक्त मानते हैं। सुनिये -- विष्णुभक्त कहता है, गख, चक्र, गदा और पद्म को धारण करने वाले मंगलमूर्ति कृपालु विष्णु ही ईश्वर है। शिव, ब्रह्मा आदि सब विष्णु भगवान् की सेवा में लगे हुये हैं। विष्णु अपने भक्त को कृतार्थ कर देते हैं। शिव, शक्ति गणेश और सूर्य आदि सब विष्णु भगवान् की आज्ञा में रहते हैं। यह वार्ता सपूर्ण महाभारत ग्रंथ में तथा पद्म पुराण में लिखी है। और नृसिंह तापनी, रामतापनी तथा गोपालतापनी उपनिषद् भी कहते हैं। सर्व विष्णुरूप से उत्पन्न होते हैं और दुःख पड़ने पर दुःख निवृत्ति के लिये भगवान् विष्णु से ही सब प्रार्थना करते हैं। तब भगवान् विष्णु विविध रूपों में अवतार लेकर सब देवताओं की सहायता करते हैं।

इससे विष्णु के समान अन्य कोई भी सेव्य नहीं है। अतः विष्णु-भगवान् की ही उपासना करना चाहिये। यद्यपि विष्णु भक्तों में शिव उत्तम है, तथापि उनको भी अभी तक सेव्य स्वरूप की प्राप्ति नहीं हो सकी है। और शिव का रूप शव के समान अमंगल होने से हम शिव का ध्यान नहीं करते हैं। क्यों ? शिव तो स्वयं ही भस्म, डमरू, गजचर्म

और कपाल धारण करते हैं। वे अन्य को कृतार्थ कैसे कर सकते हैं? अर्थात् नही कर सकते, और शिव के पुत्र गणेश भी वैसे ही है। उनका तो रूप भी नर और पशु के समान विलक्षण है। और जो शठ हठ से देवी की उपासना करते हैं वे भी देवी के समान ही नारी के रूप को धारण करने हैं। स्त्री तो निदित और अपवित्र होती ही है। और भी उसमें इतने विचित्र अंग हैं, जिनकी संख्या बताना भी कठिन है। और नारी कपट तथा मिथ्या की तो खान ही होती है। सदा पराधीन रहती है, स्वतंत्र नहीं होती। ऐसा रूप जिसको चाहिये, वह खर के समान नर ही उसकी उपामना करेगा। और सूर्य भी रात दिन भ्रमण करता रहता है। एक क्षण भी एक स्थान पर निश्चल नहीं रहता है। सूर्य के उपामक को भी अपने उपास्य के समान ही भ्रमण करना होगा। इसलिये अन्य सब देवों को त्यागकर एक विष्णु ही सेवनीय है। वे ही सदा जागते हुये ससार की रक्षा करते हैं। भगवान् विष्णु के पूजन, ध्यान आदि करने की विधि नारद पंचरात्र ग्रंथ में लिखी है। उसके अनुसार भगवान् विष्णु की ही उपासना करनी चाहिये। विष्णु की उपासना को त्यागकर अन्य जो प्रसिद्ध चार उपामना हैं, उन एक एक का निषेध करने से, स्मार्त्त उपासना का भी निषेध हो जाता है। क्यों? पाँचों देवों में सम बुद्धि करके उपासना करने को स्मार्त्त उपासना कहते हैं। शिव आदिक चारों देव विष्णु के समान ही हैं। इस कथन से स्मार्त्त उपासना का भी निषेध हो ही जाता है।

शिव सेवक के विचार

शिव सेवक मुनि विष्णु भक्त के उक्त विचार सुनकर क्रोध सहित चंचल नेत्रों से विष्णु भक्त को उत्तर देते हुये कहते हैं — मैं कहता हूँ इसमें करोड़ों प्रमाण हैं। शिव के समान अन्य किसी को भी नहीं कहा जा सकता है। क्यों? शिव जिसको जो चाहिये, वही माँगने पर देते हैं। विष्णु के मानने पर शिव ने ही विष्णु को सर्व ऐश्वर्य प्रदान किया है। और स्वयं शिव परमविरक्त होने से भस्म धारण करते हैं। वैष्णव जो चर्म कपाल आदिक निदित वस्तुओं के धारण करने का आक्षेप शिव

पर करता है सो तो शिव के रहस्यमय विचार नहीं जानने में करता है। वे शिव तो आत्माराम होने से सर्वपदार्थों में समबुद्धि है। किसी भी वस्तु को उत्तम वा अधम नहीं मानते हैं। सबको मिथ्या मानते हैं। अथवा सबको ब्रह्मरूप समझते हैं। इससे सर्व ऐश्वर्य से विरक्त होकर निदित चर्म कपालादिक धारण करते हैं। और नग्न रहकर यह उपदेश करते हैं.—वैराग्य के समान सुख किसी में भी नहीं है। शिव की उदारता तो प्रसिद्ध ही है, काशी में जो भी नरनारी मृत्यु को प्राप्त होते हैं, उन सबको सायुज्य मुक्ति प्रदान करते हैं अर्थात् अपने समान ऐश्वर्य युक्त शिवलोक देते हैं। जिससे उनको पुन गर्भवाम सकट नहीं होता है। वे सब नरनारी शिव के समान सर्व दिव्य भोग प्राप्त करते हैं। फिर शिव उनको अद्वैत ब्रह्म का उपदेश करते हैं। जिससे सूक्ष्म शरीर को त्यागकर वे ब्रह्म में लय हो जाते हैं। मुक्ति प्रदान करते समय शिव ऊँच नीच विचार से नहीं देखते। सबको समान ही मुक्ति देते हैं। शिव के समान दाना कोई भी नहीं है। शिव तो भक्त वा अभक्त सबका ही उद्धार करते हैं। और विष्णु का स्वभाव तो हम ऐसा सुनते हैं, जैसा जगत में साधारण जन का होता है। विष्णु अपने भक्त का उद्धार करते हैं। अभक्त का उद्धार नहीं करते। ऐसा तो जगत् में साधारण मनुष्यों का सबन्ध प्रसिद्ध ही है। और हरि सेवक है, हर सेव्य है। यह कथन भी प्रसिद्ध ही है। रामचन्द्र ने शिव को अपना इष्ट देव मानकर ही रामेश्वर शिव की स्थापना की थी। स्कंद पुराण में व्यास ने बहुत प्रकार से कथन करके हरि को सेवक और हर को सेव्य के स्थान में रक्खा है। और विष्णु भक्त ने कहा —“महाभारत और पद्म-पुराण में हरि को सब देवों से श्रेष्ठ बताया है। सो भी ठीक नहीं है। क्यों ?

अण्णयदीक्षित विद्वान् ने भारत तात्पर्य ग्रंथ लिखा है, वह उसने नहीं देखा है। इससे कहा है। क्यों ? भारत ग्रंथ का तात्पर्य देखने से शिव को ही ईश्वरता प्रतीत होती है। यह दक्षिण दिशा की कांची-पुरी के पंडित अण्णयदीक्षित ने सकल पुराण इतिहास का तात्पर्य लिखा है। उसमें भारत का यह प्रसंग लिखा है —अश्वत्थामा ने नारायण

अस्त्र और आग्नेय अस्त्र का प्रयोग किया। तब अन्य बहुत सेना का तो सहार हुआ। परन्तु पंच पांडवों में कोई भी नहीं मरा। तब रथ को त्यागकर धनुर्वेद और आचार्य को धिक्कार देता हुआ वन को चला-वहाँ व्यास भगवान् उस को मिले और यह कहा —“हे ब्राह्मण ! तुम आचार्य और वेद को धिक्कार नहीं दो। ये अर्जुन और कृष्ण दोनों नर नारायणरूप हैं। इन्होंने शिव का पूजन बहुत किया है। इससे इनकी भक्ति के अधीन होकर त्रिशूली महादेव इनके रथ के आगे रहते हैं। इससे इन दोनों के ऊपर प्रयोग किये हुये अनेक शस्त्र अस्त्रों की सामर्थ्य को महादेव नष्ट कर देते हैं।

इस भारत प्रसंग से नारायणरूप कृष्ण की विभूति महादेव की कृपा से उत्पन्न हुई है, यह सिद्ध होता है। इससे विष्णुचरित्र के प्रतिपादक जो ग्रंथ है, सो भी शिव की ही अधिकता को प्रतिपादन करते हैं। क्यों ? उन ग्रन्थों में विष्णु सेव्य कहा है, सो विष्णु भारत प्रसंग से शिव का भक्त है। इससे जिस शिव की भक्ति से विष्णु सेव्य होता है सो शिव ही परम सेव्य है। इस रीति से अप्ययदीक्षित ने सकल वैष्णव ग्रन्थों का प्रतिपाद्य शिव कहा है। और शिव भक्तों में हरि को उत्तम भक्त कथन किया है। अन्य सब देवों को तो देव तथा ईश ही कहते हैं, किन्तु शिव को महादेव और महेश कहते हैं। इससे भी शिव सबसे महान् है। कल्याण को शिव कहते हैं। उससे भिन्न सब अशिव है। इससे यह सिद्ध होता है —शिव से भिन्न अन्य देवता अशिव अर्थात् अकल्याणरूप है। उनसे कल्याण कैसे मिलेगा ? इससे उन अकल्याणरूप देवताओं को त्यागकर कल्याणरूप शिव की ही उपासना करो। समुद्र मथन के समय जब महाविष निकला था, उसे देखकर सब देवताओं के मन में भय उत्पन्न हो गया था। तब शिव ने ही उसको अपने कंठ में धारण करके सबको निर्भय किया था। शिव के पुत्र गणेश भी संपूर्ण विघ्नों को तत्काल नष्ट करने वाले हैं। यह तो प्रसिद्ध ही है। गणेश में विघ्न विनाशक शक्ति शिव से ही आई है। क्यों ? कारण का मूल कार्य में आता ही है। इससे शिव ही मूल सहित विघ्न को नष्ट

करते है। जन्म-मरणरूप दुःख ही विघ्न कहलाता है। शिव का ध्यान उस जन्म-मरणरूप विघ्न को उसके मूल अज्ञान के सहित नष्ट कर देता है। इससे मदा सेवन योग्य एक शिव ही है। और विवेकयुक्त होने से शिव ही समाधि में स्थित होकर सदा जागते रहते है। पाशुपत तंत्र में जैसी रीति बताई है, उस रीति से पूजन करके शिव का ध्यान करना चाहिये।

और नारद पंचरात्र मत तो मिथ्या है। इससे ही उसका शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र के भाष्य में खंडन किया है। और शंकर भाष्य पर वाचस्पतिमिश्रकृत भामती निबन्ध नामक टीका है। उसकी टीका कल्पतरु है। कल्पतरु की टीका का नाम 'परिमल' है। परिमल में रामानुज आदिक नवीन वैष्णवों का खंडन अतृप्ति रीति से किया है। इससे जो शिवभक्ति मन लगाकर करता है, वह जो भी चाहे वही प्राप्त करता है।

गणेश भक्त के विचार

गणेश भक्त जब सुनते है, गणेश शिव के पुत्र है और शिवरूप कारण की शक्ति ही गणेश रूप कार्य में आई है। तब कुपित होकर कहते है, ये वैष्णव और शैव मिथ्यावादी है। मिथ्या वचनों को ही मर्त्य समान बनाकर अतृप्ति रीति से कहते है। शैव जो गणेश को शिव का पुत्र कहते है और गणेश में पराधीनता बताते है, यह मिथ्या है। व्यास मुनि ने जो भागवत में प्रसंग लिखा है, सो उन्होंने नहीं देखा होगा। तब ही वे उक्त बात कहते है। वह प्रसंग इस प्रकार है —विष्णु शिव आदि मुख्य देवता जब त्रिपुर को मारने के लिये जाने लगे तब गणेश का पूजन बिना किये ही त्रिपुर पर हमला कर दिया था। इससे वे त्रिपुर का कुछ भी नहीं बिगाड़ सके थे। फिर उनको स्मरण आया, हमने गणेश का पूजन किये बिना ही चढ़ाई कर दी है। इसी से त्रिपुर नहीं मारा जा सका है। फिर भूल के लिये पश्चात्ताप करके गणेश का पूजन किया। पश्चान् त्रिपुर पर चढ़ाई की तब शीघ्र ही त्रिपुर को

मार दिया। त्रिपुर की शक्ति लेशमात्र भी नहीं बच पाई। इससे सिद्ध होता है, जिसके पूजन करने से सब देवता समर्थ हुये थे, वह एक गणेश ही उपासना करने योग्य है, दूसरा कोई भी नहीं है। जैसे राम दशरथ के पुत्र है, वैसे ही विघ्नहरणगणेश शिव के पुत्र है। व्यास ने गणेश पुराण रचा है। उसमें सबका कारण गणेश को ही बताया है। विष्णु, शिव, ब्रह्मा, सूर्य, शक्ति सहित सब गणेश की शुद्ध से उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार विघ्नहरण गणेश ही सदा जागते हुये भक्तों के विघ्नों को नष्ट करते रहते हैं। इसलिये सदा प्रेम सहित गणेश की ही उपासना करनी चाहिये।

दक्षिण आम्नाय देवी भक्त का विचार

सब गणेश से उत्पन्न होते हैं। इससे शक्ति का हेतु गणेश को सुनकर भगवती का भक्त कुछ विचार करके कहता है। विष्णु, शिव, और गणेश, के ये तीनों भक्त मिथ्यावादी हैं। शक्ति बिना तो सर्व देवता ऐसे हैं, जैसे प्राणरहित मृतक देह। शक्तिहीन तो असमर्थ कहलाते हैं। वे कार्य को कैसे उत्पन्न कर सकते हैं? जिन जिन देवताओं ने शक्ति की बहुत उपासना की है, उस उपासना के बल से ही वे सब विशेष विशेष पदों के अधिकारी हुये हैं। शक्ति के भक्तों में—विष्णु, शिव, सूर्य और गणेश ये प्रधान हैं। तब ही इन में नामों प्रकार की शक्तियाँ देखी जाती हैं। लोक में जिसको शक्ति कहते हैं, वह भगवती का ही रूप है। भगवती के दो रूप हैं—एक सामान्य और दूसरा विशेष। सर्वपदार्थों में अपना कार्य करने की जो सामान्यरूप शक्ति है, सो भगवती का सामान्यरूप है। और अष्टभुजादिक सहित मूर्ति विशेषरूप हैं। सामान्यरूप शक्ति के संख्यारहित अनन्त अंश हैं। जिसमें शक्ति के न्यून अंश हों, वह अल्पशक्ति होता है। उसे ही अंशमय कहते हैं। जिसमें शक्ति के अधिक अंश हो, उसको समर्थ कहते हैं। विष्णु, शिव आदिक में शक्ति के अंश अधिक हैं। इससे उनकी अधिक समर्थ कहते हैं। इस रीति से भगवती का सामान्यरूप जो शक्ति है, उसके अंशों की अधिकता से विष्णु, शिव, गणेश, सूर्य की

महिमा प्रसिद्ध है। और शक्ति से रहित तो सब अमगलरूप हो जाते हैं। इससे जिस शक्ति की अधिकता से देवों की महिमा प्रसिद्ध है, सो महिमा शक्ति की है, उन देवों की नहीं है। विष्णु शिव आदिकों ने भगवती के सामान्यरूप शक्ति की अधिक उपासना करी है। इससे उनमें शक्ति के अश अधिक हैं। यह भगवती भक्त का अभिप्राय है।

जैसे भगवती के निराकाररूप शक्ति के अनन्त अश हैं, वैसे साकाररूप के भी अनन्त अश हैं। उन साकार अशों में कालीरूप प्रधान है। और माहेश्वरी, वैष्णवी, शैरी, गणेशी आदिक भी प्रधान अश हैं। विष्णु को भगवती की उपासना से वैष्णवी नाम भगवती के अश का लाभ हुआ है। वैसे अन्य देवों को भगवती के उपासन से निज निज माहेश्वरी आदिक अशों का लाभ हुआ है। यह देवी भागवत में स्पष्ट लिखा है। उनमें भी भगवती के विष्णु, शिव दोनों प्रधान भक्त हैं। क्यों ? ध्याता को ध्येयरूप की प्राप्ति उपासना की परम अवधि है। विष्णु और शिव को उपासना से ध्येयरूप की प्राप्ति हुई है। इससे वे प्रधान उपासक हैं। विष्णु और शिव को ध्येयरूप की प्राप्ति कब और कैसे हुई थी ? समुद्र मथन के समय अमृत प्रकट हुआ तब सुर और असुरों का विवाद मिटाने में विष्णु असमर्थ रहे तब विष्णु ने अपने उपास्यरूप भगवती का एकाग्रचित्त से ऐसा ध्यान किया था, जिससे विष्णु स्वयं उपास्यरूप (मोहनी) को प्राप्त हुये थे। उस रूप के माहात्म्य से असुर भी उनके अनुकूल हो गये थे। यह प्रसिद्ध है। और शिव ने भी समाधि में भगवती का ऐसा ध्यान किया था, जिससे अर्धविग्रह शिव का उपास्यरूप हो गया था। कदाचित् विक्षेप से समाधि का अभाव हो गया था, इससे सब विग्रह शिव का उपास्यरूप नहीं हो सका। इस रीति से सब देव भगवती के उपासक हैं। सो उपासना दो प्रकार से कही है — दक्षिण आम्नाय से और उत्तर आम्नाय से। पूर्व दक्षिण आम्नाय कहा है। आगे उत्तर आम्नाय कहते हैं —

उत्तर आम्नाय देवीभक्त के विचार

भगवती के प्रधान भक्त शिव और विष्णु हैं। यद्यपि इन दोनों के

समान तो भगवती की उपासना कौन कर सकता है ? तथापि जो भी महामाया की उपासना करता है, वह सकल पुरुषार्थ प्राप्त करता है। भगवती की उपासना को छोड़कर जगत् में अन्य ऐसा साधन कोई नहीं है जिसके करने से भोग और मोक्ष दोनों एक ही शरीररूप स्थान में प्राप्त हो जाये। जो भगवती का भक्त होता है, वह जगत् में इच्छित भोग भोगता है तो भी पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता। शिव रचित तत्र मे यह रीति कथन करके कहा है। भगवती की भक्ति अति सुखदाता है। पंच मकार (मदिरा, मास, मत्स्य, मुद्रा, मत्र,) को कभी नहीं छोड़ना चाहिये। क्यों ? उनको सनातन से सभी सेवन करते आये हैं। कृष्णदेव, बलदेव आदि श्रेष्ठ ज्ञानी भी पानी के समान प्रथमा (मदिरा) पान करते थे। और भी प्राचीनकाल में जितने प्रधान पुरुष हुये हैं, वे सब पंच मकारों को सेवन करते थे। उनके सेवन करने की जो विधि है, सो सब उपकारी शिव ने अपने मुख से कथन करी है। जो शिव का वचन अपने मन में धारण करता है, वह वर्तमान एक शरीर में ही भोग और मोक्ष प्राप्त करता है। व्यास ने देवी भागवत में और काली पुराण में भगवती की भक्ति समझाकर कही है। और सपूर्ण पूजा विधि समझाई है। विष्णु, शिव, सूर्य, गणेश आदि जितने बड़े २ देव हैं, वे सब भगवती का ही ध्यान करने वाले हैं। सब शक्ति की भक्ति में मग्न मन होकर शक्ति की पूजा करते हैं। और सब प्रथमा पान करके मत-वाले रहते हैं। जगत् की जननी एक देवी ही जागती है। देवी का उपासक ही परमानन्द को प्राप्त होता है। यह उत्तर आम्नाय वाले देवी के भक्त कहते हैं। उत्तर आम्नाय को ही वाम मार्ग कहते हैं।

सूर्य भक्त के विचार

भगवती भक्तों के उक्त वचन सुनकर सूर्यभक्त कुपित होकर कहते हैं :—हमारे वचन सत्य हैं। हम करोड़ों शपथ करके कहते हैं, हमारे वचनों में लेशमात्र भी मिथ्यापना नहीं है। जिनके वचन लोग स्नेह से सुनते हैं, वे भगवती के भक्त अतिपापिष्ट हैं और उनका मत भी अति-नीच है। समार में जितने अवगुण कहे जाते हैं, वे सब उन योनि लपट

लोगो में गिने जा सकते हैं अर्थात् उनमें सब अवगुण रहते हैं। वे लोग मलिन मद्य को तीर्थ कहते हैं। मांस को शुद्ध कहते हैं। ऐसे ही और सब बातें विपरीत ही कहते हैं। इससे वे “शभुतत्र” को सेवन करने वाले बुद्धिशून्य ही होते हैं, भाव यह है — पामर पुरुषों की आस्था रखने के लिये वाममार्ग का प्रतिपादक शिवतत्र (वामनत्र) है। उसके सेवन करने वालों की बुद्धि युक्ति प्रमाण से रहित ही होती है।

और दूसरा जो दक्षिण संप्रदाय है, उसको यद्यपि अनेक श्रेष्ठ पुरुषों ने माना है, तथापि इन उक्त उपासकों के मन जिन उपास्य देवों में लगे हुये हैं, वे सब बिना सूर्य के अवे ही हैं। सूर्य ही सबको प्रकाश प्रदान करते हैं। सूर्य के बिना तत्काल अंधेरा हो जाता है। जगत् में अन्य जो प्रकाशक हैं, वे सब सूर्य के ही अंश हैं। सूर्य के समान लोक हितकर कौन होगा ? सूर्य ही परहित की बुद्धि से भ्रमण करते हैं। सर्व कार्य काल के अधीन होते हैं। उस काल को विद्वान् लोग भूत, वर्तमान और भविष्यत् त्रिविध बनाते हैं। वह त्रिविधता सूर्य की क्रिया से ही ठीक बैठती है। इस प्रकार सर्व सूर्य से उत्पन्न होते हैं। और सूर्य कुपित होते हैं तब सब भस्म हो जाते हैं। सूर्य के दो रूप हैं — निराकार प्रकाश और साकारप्रकाश। उन दोनों में से निराकार प्रकाश तो संपूर्ण नामरूप में व्यापक है। जिसका वेदाती भाति शब्द से व्यवहार करते हैं। वह निराकार प्रकाश सूर्य का सामान्यरूप है। वही सर्व जगत् का अधिष्ठान है। उसके अज्ञान से जगत् रूप विवर्त्त उत्पन्न होता है। वही निराकार प्रकाश अतःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्ब सहित ज्ञान कहलाता है। “अहंभानु” ऐसी अतःकरण की वृत्ति प्रकाश के प्रतिबिम्ब सहित हो, तब अज्ञान की निवृत्ति द्वारा जगत् की निवृत्ति होती है और जिसका दिन में यह प्रकाश होता है, वह सूर्य का साकाररूप है। इस साकाररूप के अन्य अंश चन्द्रमा, तारा, बिजली, दीपकादि भी बहुत हैं। इस प्रकार निराकार, साकार भेद से सूर्य के दो रूप हैं। इनमें निराकाररूप ज्ञेय है और साकाररूप ध्येय है। इसको वेदान्त मत (वेद के अंतिम भाग रूप उपनिषद्) में निर्गुण, सगुण भेद से दो

प्रकार का ब्रह्म कहते हैं। सूर्य में अधिकार का तो लेश भी नहीं है। सूर्य को उदय हुआ देखकर जगत् के सभी जन् जाग जाते हैं। इस प्रकार सूर्य सदा जगने ही रहते हैं, कभी भी नहीं मोते हैं। सूर्य का ध्यान करने से हृदय का अधिकार भाग जाता है। अन्य जो चार उपासक अपने अपने इष्टदेवों को जागने की बात कहकर झगड़ते हैं, वे तो सब मिथ्यावादी हैं।

उक्त मतों के अनुवादपूर्वक स्मार्त्त मन

इस प्रकार पांचों के उपासक अपने अपने विचार प्रकट करते हैं और अपने गुण तथा अन्य के अवगुण भी प्रकट करते हैं। जैसे पांच उपासक परस्पर विरुद्ध बोलते हैं, वैसे ही अनेक पंडित अपनी अपनी बुद्धि के अनुसार विरुद्ध ही बोलते हैं। जैसे इन पांचों का परस्पर विरुद्ध मत है, वैसे स्मार्त्त जो पंडित है, वे पांचों देवों में भेद बुद्धि नहीं करते। उनका मत भी इन सबसे विरुद्ध है। क्यों? वैष्णव का यह मत है — विष्णु के समान और कोई देव नहीं है। सर्व विष्णु के ही भक्त है। और विष्णु के जो राम, कृष्ण, नारायण आदिक नाम हैं, उनके समान जो अन्य देवों के नाम को जानता है, सो नामांपराधी है। दश नामांपराध में से कोई भी नामांपराध जिसमें हो, उसको नामांपराधी कहते हैं। वे नामांपराध ये हैं — सत्पुरुषों की निंदा, अमाधु पुरुषों को नाम महिमा सुनाना, विष्णु का शिव से भेद, शिव का विष्णु से भेद, श्रुति वाक्य में अश्रद्धा, शास्त्र वाक्य में अश्रद्धा, गुरु वचन में अश्रद्धा, नाम में अर्थवाद का (महिमा की स्तुति का) भ्रम, अनेक पापों का नाशक नाम मेरे पास है, इस विश्वास से निषिद्ध कर्म का आचरण, उक्त विश्वास से ही विहित कर्म का त्याग, और अन्य धर्मों से (अन्य देवों के नामों से) भगवत् नाम की समता जानना। ये दश शिव और विष्णु के जप में नामांपराध हैं। उक्त नामांपराध जिसमें हो, उसको राम आदिक नाम उच्चारण का यथार्थ फल नहीं होता। वैसे शैव मत में शिव के समान अन्य देव नहीं हैं और शिव के नाम उच्चारण का फल विष्णु नाम उच्चारण से नहीं होता। इस रीति से सर्व के मत में

अपने अपने उपास्य देव के समान अन्य देव नहीं है। और स्मार्त्त मत मे सर्व देवता सम है। इससे स्मार्त्त का मन भी पाचों से विरुद्ध है। इन् उक्त मतों के परस्पर विरोध के कारण निश्चय नहीं होता है कि ये सगुण ईश्वर स्वरूप है, तब इनकी सगुण ईश्वर रूप से उपासना कैसे हो सकती है ?

षट् शास्त्रों की परस्पर विरुद्धता

साख्य, पातजल, न्याय, वैशेषिक, पूर्व मीमांसा, उत्तरमीमांसा, इन षट् शास्त्रों का मत भी परस्पर विरुद्ध है। क्यों ? १-सांख्य शास्त्र मे ईश्वर को अगीकार ही नहीं किया है। साख्य योग मे निरपेक्ष (समाधिरूप योग की अपेक्षा से रहित केवल) प्रकृति पुरुष के विवेक ज्ञान से मोक्ष मानी है। २-और पातजल शास्त्र मे ईश्वर को अगीकार किया है, समाधि से मोक्ष मानी है। यह विरोध है। ३-४ न्याय मत में चार प्रमाण और वैशेषिक मत मे दो प्रमाण माने है। यह विरोध है। वैसे न्याय तथा वैशेषिक का और भी आपस मे बहुत विरोध है। जिज्ञासु को अपेक्षित नहीं है। इससे लिखने की आवश्यकता नहीं है। ५-पूर्व मीमांसा मे ईश्वर को अगीकार नहीं किया है और मोक्षरूप नित्य सुख को भी अगीकार नहीं किया है, किन्तु कर्मजन्य विषयसुख ही पुरुषार्थ माना है। ६-उत्तर मीमांसा मे ईश्वर को और मोक्ष को अगीकार किया है। विषयसुख को पुरुषार्थ नहीं माना है। इस प्रकार सर्वशास्त्रों का परस्पर विरोध प्रतीत होने से एक निश्चय नहीं होता है। मन में सशय होने से दुःख ही बढ़ता जा रहा है। आप कृपा करके समझाये तो ही शांति मिल सकती है। अतः आप समझाने की कृपा करिये कौन सगुण ईश्वर उपास्य है ?

कारणरूप की उपास्यता और कार्यरूप की निकृष्टता

कारण ब्रह्म को ही उपास्य जानना चाहिये। उस कारण ब्रह्म के नाम अनन्त हैं, यह भी बुद्धि मे समझ लेना चाहिये। कार्य रूप को मुच्छ जानकर त्याग देना चाहिये। यही वेद का सिद्धान्त है। इसी का सेवन करना चाहिये। व्यास मुनि ने जिन इतिहास पुराणों की रचना

की है, उन सब में भी यही सिद्धान्त है। भिन्न २ सिद्धान्त नहीं है। जो पंडित उक्त रहस्य को अपने मन में नहीं समझते हैं, वे ही परस्पर मतों का खडन करते हैं। नीलकंठ नामक एक अच्छे विद्वान् पूर्वकाल में हुये हैं। उन्होंने महाभारत ग्रंथ पर टीका लिखी है। उस टीका में उन्होंने प्रथम यही प्रसंग लिखा है और वहाँ यह निर्णय किया है — श्रुति ने जो सिद्धांत बताया है वही श्रेष्ठ है।

पुराण उक्त स्तुति, निन्दा करने में व्यास का अभिप्राय

यद्यपि सकल पुराणों के कर्ता एक व्यास हैं। उन्होंने स्कंदपुराण में शिव में स्वत्रतादिक ईश्वर धर्म कहे हैं, और अन्य देवों को शिव की कृपा में सब विभूति प्राप्त होती है यह कहा है। इससे अन्य में जीव धर्म कहे हैं। वैसे विष्णु पुराण, पद्मपुराण में विष्णु में ईश्वरता कही है। वैसे किसी को पुराण में और किसी को उपपुराण में, विष्णु, शिव से भिन्न जो गणेशादिक हैं, उनको ईश्वर कहा है। इस रीति से व्यास वाक्यों में विरोध प्रतीत होता है। उसका यह समाधान है।—विष्णु, शिव, गणेश, देवी और सूर्य ये सब ही ईश्वर हैं। जिस प्रकरण में अन्य देव की निन्दा है, उसकी निन्दा से उसकी उपासना त्याग में व्यास का अभिप्राय नहीं है। किन्तु वैष्णव पुराण में शिवादिक की निन्दा विष्णु की स्तुति करके विष्णु की उपासना में प्रवृत्ति की हेतु है। वैसे शिव पुराण में विष्णु आदिक की निन्दा भी उनकी उपासना के त्याग के लिये नहीं है। किन्तु उनकी निन्दा शिव की उपासना में प्रवृत्ति के लिये है। यदि एक प्रकरण में अन्य की निन्दा त्याग के लिये हो, तो सर्व की उपासना का त्याग होगा। इससे अन्य की निन्दा एक की स्तुति के लिये है, त्याग के लिये नहीं है। दृष्टांत — वेद में अग्निहोत्र दो काल में करना कहा है। एक तो सूर्य उदय से प्रथम और दूसरा सूर्य उदय से अनन्तर काल कहा है। वहाँ उदय काल के प्रसंग में अनुदयकाल की निन्दा करी है और अनुदयकाल के प्रसंग में उदयकाल की निन्दा करी है। वहाँ यदि निन्दा का तात्पर्य त्याग में हो तो दोनों काल में होम का त्याग होगा और नित्य कर्म का त्याग

सम्भव नहीं है। इससे उदयकाल की स्तुति के लिये अनुदय काल की निन्दा है और अनुदय काल की स्तुति के लिये उदयकाल की निन्दा है। वैसे एक देव की उपासना के प्रसंग में अन्य की निन्दा का एक की स्तुति में तात्पर्य है। अन्य की निन्दा में तात्पर्य नहीं है।

पाच देवों के उपासकों को सम (ब्रह्मलोक) फल की प्राप्ति

जैसे शाखाभेद से कोई उदयकाल में होम करता है। कोई अनुदय काल में करता है, किन्तु फल दोनों को समान ही होता है। वैसे इच्छा भेद से पाच देवों में जिसकी उपासना करता है, उन सबसे ब्रह्म लोक की ही प्राप्ति होती है। वहाँ भोग भोगकर विदेह मोक्ष को प्राप्त होता है। यद्यपि विष्णु आदिकों की उपासना से वैकुण्ठ लोकादिकों की प्राप्ति पुराण में कही है, ब्रह्म लोक की नहीं, तथापि उत्तम उपासक विदेह मुक्ति के अधिकारी सब देवयान मार्ग से ब्रह्म लोक को ही जाते हैं। परन्तु एक ही ब्रह्मलोक वैष्णव उपासक को वैकुण्ठ रूप प्रतीत होता है। और उस लोक के वासी सब उसको चतुर्भुज पार्षदरूप प्रतीत होते हैं और आप भी चतुर्भुज मूर्ति होता है। वैसे शिव उपासक को ब्रह्मलोक ही शिवलोक प्रतीत होता है और उस लोक के वासी सब त्रिनेत्र मूर्ति अपने सहित प्रतीत होते हैं। इस रीति से सर्व उपासकों को ब्रह्मलोक ही अपने उपास्य का लोक प्रतीत होता है। क्यों ? यह नियम है —देवयान मार्ग बिना अन्य मार्ग से जो जाता है, उनका ससार में आगमन होता है। मार्ग कितने हैं ? तीन हैं।—१-जाग्रदस्व अग्रिस्व, २-पितृयान, ३-देवयान। बारम्बार जन्म मृत्युलोक में आने का जो मार्ग है उसको जाग्रदस्व अग्रिस्व मार्ग कहते हैं। चन्द्रमण्डल को भेदन करके इन्द्रलोक रूप ब्रह्मलोक में जाने का जो मार्ग है, उसको पितृयान मार्ग कहते हैं, इसी को धूम मार्ग भी कहते हैं। सूर्य मण्डल को भेदन करके ब्रह्मलोक में जाने का जो मार्ग है, उसको देवयान मार्ग कहते हैं। इसी को अर्चिमार्ग भी कहते हैं। और चौथा ब्रह्मज्ञान रूप मार्ग है, उसको मोक्ष मार्ग भी कहते हैं।

इससे एक देवयान मार्ग ही ब्रह्मलोक का है। इसलिये विदेह मोक्ष के योग्य उपासक सब ब्रह्मलोक को ही जाते हैं। उस ब्रह्मलोक में ऐसी अद्भुत महिमा है — उपासक की इच्छा के अनुसार सर्व सामग्री सहित वह ब्रह्मलोक ही उनको प्रतीत होता है। इस रीति से पाचो देवों के उपासकों को समरूप होता है। इसमें यह शका होती है — पाच देवों के नाम रूप भिन्न भिन्न कहे हैं और ईश्वर एक कहा है। एक ईश्वर के नाना नाम रूप सभव नहीं है।

एक परमात्मा में नाना नामरूप सभव है

उक्त शका का यह समाधान है — परमार्थ में कोई भी नाम रूप परमात्मा में नहीं है। मद् बुद्धि को उपासना के लिये नाम रूप रहित परमात्मा के मायाकृत कल्पित नाम रूप कहे हैं। इससे एक परमात्मा में मायाकृत कल्पित नाम रूप सभव है। इस रीति से सर्व पुराण वाक्यों का विरोध दूर होता है। और —

सर्व पुराणों का कारण और कार्य ब्रह्म के उपासना की
क्रम से उपादेयता और हेयता में तात्पर्य

पुराण वाक्यों में विरोध शका का मुख्य समाधान तो यह है — विष्णु, शिव, गणेश, देवी, सूर्य, इनसे आदि जितने एक एक नाम हैं, सो सर्व कारणब्रह्म के नाम हैं और कार्यब्रह्म के भी वे सब नाम हैं। जैसे माया विशिष्ट कारण को ब्रह्म कहते हैं, वैसे हिरण्यगर्भ कार्य है उसको भी ब्रह्म कहते हैं। इस रीति से कारण ब्रह्म को विष्णु, शिव, गणेश, देवी, सूर्य, पद बोधन करते हैं और कार्यब्रह्म को भा-पाचो पद बोधन करते हैं। ऐसे ही पाचो पदों के जो-नारायण, नीलकण्ठ, विघ्नेश, शक्ति, भानु, इत्यादि अनन्त पर्याय हैं। वे भी सब कारण ब्रह्म और कार्यब्रह्म दोनों को बोधन करते हैं। कही कारण ब्रह्म को कही कार्यब्रह्म को, प्रसंग से बोधन करते हैं। कैसे? जैसे सैधव पद, अश्व और लवण दोनों को बोधन करता है। भोजन प्रसंग में सैधव पद लवण को बोधन करता है और गमन प्रसंग में सैधव पद अश्व को बोधन करता है।

वैश्वदेव ही वैष्णव पुराण में विष्णु नारायणादिक पद कारण ब्रह्म के बोधक है और शिव, गणेश, सूर्यादिक पद कार्यब्रह्म के बोधक है। इससे वैष्णव ग्रंथों में विष्णु की स्तुति और शिवादिकों की निन्दा में व्यास का यह अभिप्राय है —कारण ब्रह्म उपास्य है और कार्य ब्रह्म उपास्य नहीं है। वैसे ही स्कन्द पुराणादिक शैव ग्रंथों में शिव, महेशादिक पद कारण ब्रह्म के बोधक है और विष्णु, गणेश, देवी सूर्यादिक पद कार्यब्रह्म के बोधक है। इससे उनमें भी कारण ब्रह्म की स्तुति और कार्यब्रह्म की निन्दा है। वैसे ही गणेश पुराण में गणेश पद कारणब्रह्म का वाचक है और विष्णु शिवादिक पद कार्य ब्रह्म के वाचक है। इससे कारण की स्तुति और कार्य की निन्दा है। कालीपुराण में काली देवी आदिक पद कारण ब्रह्म के बोधक है और विष्णु, शिव, गणेश, सूर्यादिक पद कार्यब्रह्म के बोधक है। इससे काली पद बोध्य कारण की स्तुति और विष्णु शिवादिक पद बोध्य कार्यब्रह्म की निन्दा है। सौर पुराण में सूर्य, भानु पद बोध्य कारणब्रह्म है, उसकी स्तुति और अन्य पद बोध्य कार्य की निन्दा है। इस रीति से सकल पुराणों में कार्य, कारण की सज्ञारूप सकेत का तो भेद है, किन्तु उपादेय हेतु जो अर्थ उसका भेद नहीं है। सकल पुराणों में कारणब्रह्म की उपासना उपादेय है और कार्यब्रह्म उपासना हेतु है। इससे सर्व पुराण एक कारण ब्रह्म को उपास्य रूप से बोधन करते हैं। उनका आपस में विरोध नहीं है।

मूर्ति प्रतिपादन का अभिप्राय

यद्यपि चतुर्भुज, त्रिनेत्र, सतुण्ड, अष्टभुजादिक मूर्ति माया के परिणाम हैं और चेतन के विवर्त हैं, इससे कार्य हैं। और उनकी भी उपासना कही है। तथापि उन चतुर्भुजादिक मूर्तियों का जो माया विशिष्ट कारण है, उससे विचार करने पर भेद नहीं है। इससे उन आकारों को बाधकर कारणरूप से उनकी उपासना में तात्पर्य है। क्यों ? आकार कार्य है, इसमें तुच्छ है और कारण सत्य है। और जिसकी मद प्रज्ञा आकार में ही स्थित हो, सो शास्त्र-उक्त आकार की ही उपासना

करे। उससे भी प्रज्ञा निश्चल होकर कारण ब्रह्म की उपासना में स्थिति होती है।

कारण ब्रह्म की उपासना इस रीति से कही है।—ब्रह्म जगत् का कारण है, सत्यकाम है, सत्यसकल्प है, सर्वज्ञ है, स्वतन्त्र है, सर्व का प्रेरक है, कृपालु है। ऐसे ईश्वर के धर्मों का चिन्तन करे। मूर्तिचिन्तन में शास्त्र का तात्पर्य नहीं है। और जो अनेक मूर्ति शास्त्र में लिखी है, सो उपासना के निमित्त नहीं है। किन्तु सर्व मूर्ति कारण ब्रह्म की उपलक्षण है। जो वस्तु जिसके एक देश में हो और कदाचित् हो और व्यावर्त्तक हो, उसको उपलक्षण कहते हैं। कैसे? जैसे “काकवाला देवदत्त का गृह है” इस वाक्य में देवदत्त के गृह का काक उपलक्षण है। क्यों? गृह के एक देश में काक होता है और कदाचित् होता है, सर्वदा नहीं। अन्य गृहों से देवदत्त के गृह का व्यावर्त्तक है। वैसे जगत् का कारण ब्रह्म है। उसके एक देश में मूर्ति होती है और कदाचित् होती है और चतुर्भुजादिक मूर्ति कारणब्रह्म में होती है, अन्य में नहीं। इससे व्यावर्त्तक होने से उपलक्षण है। उपलक्षण का यह प्रयोजन होता है—उससे विशेष्य वस्तु के स्वरूप का ज्ञान होता है। कैसे? जैसे काक से देवदत्त के गृह का ज्ञान होता है। अन्य प्रयोजन काक से नहीं है, वैसे चतुर्भुजादिक आकारों से निराकार कारणब्रह्म का ज्ञान ही उपासना के निमित्त मूर्तिप्रतिपादन का प्रयोजन है, अन्य नहीं है। और—

आकारों में आग्रह वाले शैवादिकों को खेद की प्राप्ति

मद प्रज्ञावाले शास्त्र के अभिप्राय को समझे बिना उन आकारों में आग्रह करते हैं और ‘श्याल सारमेय न्याय’ से परस्पर कलह करते हैं। स्त्री के भाई को श्याल कहते हैं। कुत्ते को सारमेय कहते हैं। दृष्टांत को न्याय कहते हैं। किसी के शाले का नाम उत्फालक था और शाले के शत्रु का नाम धावक था। उस पुरुष के गृह के कुत्ते का नाम धावक था और दूसरे गृह के कुत्ते का नाम उत्फालक था। वहां उस पुरुष की स्त्री प्रथम गृह में आई, तब देखा दोनों कुत्ते आपस में लड़ने लगे तो उसके पति श्वसुर आदिक उत्फालक को गालियाँ देने लगे और अपने

धावक की प्रशंसा करने लगे। तब उस स्त्री को यह भ्राति हो गई — मेरे भाई को गाली देते हैं और उसके शत्रु की प्रशंसा करते हैं। उससे रुष्ट होकर अपने पति से लड़ने लगी। जैसे उनके अभिप्राय को जाने बिना समान सजा से भ्रम करके स्त्री ने क्लेश किया, वैसे ही वैष्णव ग्रंथों में शिवादिक नाम से कार्यब्रह्म की निन्दा करी है। इस अभिप्राय को नहीं जानकर शैवादिक दुःखित होते हैं और विष्णु नाम से कार्य की निन्दा को नहीं जानकर वैष्णव दुःखित होते हैं। और सकल पुराणों का यह अभिप्राय है — कारणब्रह्म उपास्य है। कार्यब्रह्म त्याज्य है। माया विशिष्ट चेतन को कारणब्रह्म कहते हैं। मायाकृत कार्य विशिष्ट चेतन को कार्यब्रह्म कहते हैं। यही अर्थ महाभारत की नीलकण्ठी टीका के आरम्भ में लिखा है। और सर्व वेदान्तों का भी यही सिद्धान्त है।

उत्तर मीमांसा की प्रमाणता, अन्यो की अप्रमाणता

पुराणों में विरोध की शंका तो आपकी कृपा से नष्ट हो गई है। अब आप षट्शास्त्र के परस्पर विरोध की शंका भी नष्ट करने की कृपा करें। उन षट् शास्त्रों में कौन शास्त्र सत्य है। जिसको आप सत्य बतायेंगे उसी का अर्थ बुद्धि में धारण करूँगा। समाधान — उत्तर मीमांसा (वेदान्त शास्त्र) ही सत्यब्रह्म का प्रतिपादक होने से सत्य है। उसका उपदेश लेशमात्र भी वेद से विरुद्ध नहीं है। अन्य पाँच शास्त्र मुमुक्षु के लिये श्रेष्ठ नहीं हैं। क्यों ? उनमें कुछ अंश ही वेद के अनुसार हैं। वे सर्वथा वेद के अनुसार नहीं हैं। बहुत से मद अधिकारी उनके वेदानुसार अश को देखकर उनको ग्रहण करते हैं।

यद्यपि षट् शास्त्रों के कर्ता सर्वज्ञ कहे गये हैं। १-सांख्य के कर्ता कपिल। २-पातञ्जल के कर्ता पतञ्जलि शेष के अवतार हैं। ३-न्याय के कर्ता गौतम। ४-वैशेषिक शास्त्र के कर्ता कणाद। ५-पूर्व मीमांसा के कर्ता जैमिनि। ६-उत्तर मीमांसा के कर्ता व्यास। इन सब का माहात्म्य प्रसिद्ध है। इसमें इनके वचनरूप शास्त्र भी सब समान प्रमाण होने चाहिये। तथापि सर्व वाक्यों में प्रबल प्रमाण वेदवाक्य है। क्यों ?

वेद का कर्ता सर्वज्ञ ईश्वर है। उसमें भ्रम, मदेह, विप्रलिप्सा दोष सभव नहीं है। षट् शास्त्रों के कर्ता जीव है। उनमें भ्रम आदिक दोषों का होना सभव है। यद्यपि शास्त्रकार भी सर्वज्ञ कहे हैं, तथापि उनको सर्वज्ञता योग के माहात्म्य से प्राप्त हुई थी। इससे वे यु जान योगी हुये हैं। और ईश्वर को सर्वज्ञता स्वभावसिद्ध है। इससे ईश्वर युक्तयोगी है। जिसको चिन्तन करने से पदार्थों का ज्ञान हो, उसको यु जान योगी कहते हैं। और जिसको सर्वदा एकरस सर्व पदार्थ अपरोक्ष प्रतीत हो, उसको युक्त योगी कहते हैं। ऐसा ईश्वर है। युक्त योगीकृत वेदवचन प्रबल है और यु जानयोगीकृत शास्त्र वचन दुर्बल है। इससे वेदानुसारी शास्त्र प्रमाण है और वेद विरुद्ध अप्रमाण है। पाचशास्त्र जैसे वेद विरुद्ध है, वह शारीरक आदिक ग्रन्थों में स्पष्ट है और उत्तर मीमांसा किसी भी अंश में वेद विरुद्ध नहीं है, इससे प्रमाण है। और शास्त्रों को भी किसी अंश में वेद के अनुसारी देखकर मदबुद्धि उनमें विश्वास करते हैं, परन्तु बहुत अंश में वे वेदविरुद्ध हैं। इससे त्याज्य है। किसी अंश में वेद अनुसारी होने से उपादेय हो, तो जैन शास्त्र भी अहिंसा अंश में वेद अनुसारी है, उपादेय होना चाहिये, और उपादेय नहीं है, त्याज्य है। यद्यपि सुगत ईश्वर का अवतार है, जिसको बुद्ध भी कहते हैं। उसके वचन भी वेद समान प्रमाण होने चाहिये। तथापि बुद्ध विप्रलिप्सा निमित्त से ही हुआ है। इससे उसके वचन सर्वथा अप्रमाण है। वचन की इच्छा को विप्रलिप्सा कहते हैं। इसी को बहकाने की इच्छा भी कहते हैं। इससे सर्व अंश में वेद अनुसारी उत्तर मीमांसा ही सर्वथा मुमुक्षु को उपादेय है। यद्यपि उत्तर मीमांसा व्यास कृत सूत्ररूप है। उसके व्याख्यान अनेक पुरुषों ने नाना रीति से किये हैं। तथापि पूज्य चरण शंकरकृत व्याख्यान ही वेदानुसारी है और नहीं है। इसमें वैयास पुराण, कूर्म पुराण, आदि के व्यास जी के वचन प्रमाण है। उन पुराण वचनों का सार यह है — “जब कलि में वेद का अर्थ नाना भांति करेंगे, तब कृपालु शिव शंकराचार्य नाम से अवतार लेकर बदरीनाथ की मूर्ति का देव नदी मध्य से उद्धार करके स्वस्थान में स्थापन करेंगे। जैन और

बुद्धमत का खंडन करेंगे और वेद का यथार्थ व्याख्यान करेंगे। इससे मुमुक्षु के लिये उत्तर मीमांसा शास्त्र ही उपादेय है।

अन्य शास्त्रों की त्याज्यता में दृष्टान्त और हेतु

यद्यपि सारग्राहक दृष्टि से सर्व शास्त्र मोक्ष-उपयोगी कहे जा सकते हैं। कैसे ? जैसे किसी का शत्रु तलवार मारे, उससे रुधिर निकलके दैव गति से रोग निवृत्त हो जाय। तब सारग्राही पुरुष तलवार मारने का उपकार मान ले, वैसे ही अन्य शास्त्र से भी किसी रीति से अतः करण की शुद्धि वा निश्चलता होने पर पुरुष निवृत्त होकर वेद अनुसार निश्चय करे तो मोक्ष होता है। और सर्वथा उनमें ही आग्रह करे तो अधगोलागूल न्याय से अनर्थ को प्राप्त होता है। इससे सकल शास्त्र त्यागकर अद्वैत व्याख्यान रीति से उत्तर मीमांसा शास्त्र ही मुमुक्षु को उपादेय है।

अधगोलागूल न्याय यह है — किसी धनी के भूषणयुक्त पुत्र को चोर ले गये। वन में भूषण लेकर उसके नेत्र फोड़कर छोड़ गये। तब उस रुदन करते हुये बालक को कोई निर्दय वचक उन्मत्त बलि बैल की लागूल (पूछ) पकड़ाकर कहै तू इसका लागूल मत छोड़ना, यह तेरे को तेरे ग्राम में पहुँचा देगा। वह दुःखी बालक उसके वचन में विश्वास करके दुःख अनुभव करता हुआ नष्ट होता है, वैसे ही विषयरूप चोर विवेकरूप नेत्रों को फोड़कर ससार वन में डाल देता है। वहाँ भेदवादी आचार्य जो है, उनके शास्त्र उक्त परमेश्वर और मोक्ष के अपरोक्ष ज्ञान से रहित हैं। और यथोक्त उपासनादिरूप मोक्ष के साधनों से भी रहित हैं, तो भी द्रव्यहरण के निमित्त लोको को अपने संप्रदाय के चिन्ह सहित साकेतिक मंत्र का उपदेश देते हैं। और उनको ऐसी दया नहीं आती है कि हम इनको सन्मार्ग से रोकेंगे तो इनका जन्म व्यर्थ चला जायगा। इससे वे निर्दय वचक कहे जाते हैं। अन्य शास्त्रों के सिद्धान्त से आग्रह करवाते हैं और यह कहते हैं :—हमारा उपदेश ही तेरे को परमसुख प्राप्ति का हेतु होगा। उसको छोड़ना नहीं। उनके वाक्यों में विश्वास करके परमपुरुषार्थरूप सुख से रहित होते हैं और जन्ममरणरूप महादुःख

को अनुभव करते हैं। इससे अन्य शास्त्र मुमुक्षु के लिये त्याज्य है।

सगुण ईश्वर की उपासना के अधिकारी को कर्त्तव्य

यदि उक्त सगुण ईश्वर की उपासना भी नहीं हो तो निष्काम कर्म अर्थात् फल की कामना से रहित स्ववर्णाश्रम के कर्म को ईश्वरार्पण बुद्धि से करे और उसके साथ राम नाम कीर्तनादिक के द्वारा राम को भजे। शका —रामकृष्णादिक तो हमारे समान ही मूर्तिमान् थे और नेत्रों के विषय होते थे, परमात्मा तो नेत्रों के विषय नहीं होते। जब वे परमात्मा नहीं थे तब उनका भजन क्यों किया जाय ? समाधान — रामकृष्णादिक की जो मनुष्याकार मूर्ति है, सो यद्यपि रूपवाली है तथापि हमारे शरीरों के समान नहीं है। मायारचित होने से मिथ्या होती है, ब्रह्मरूप तो नहीं होती है। पुराण में रामकृष्णादिकों को ब्रह्मरूपता कही है। सो उनका शरीर रूप मूर्ति ब्रह्मरूप है, इस अभिप्राय से नहीं कही है। किन्तु उनके शरीरों का अधिष्ठान चेतन ब्रह्म है, इस अभिप्राय से कही है। इसमें ऐसी शका होती है —सर्व शरीरों का अधिष्ठान चेतन ब्रह्म है। इससे अधिष्ठान चेतन के अभिप्राय से राम कृष्णादिकों को ब्रह्मरूपता कही हो, तो सर्व शरीरों का अधिष्ठान चेतन ब्रह्म होने से मनुष्य, पशु पक्षी आदिक सर्व ही ब्रह्मरूप है। उनके समान ही रामकृष्णादिक होंगे। इससे रामकृष्णादिकों को अधिष्ठान चेतन ब्रह्म है, इस अभिप्राय से ब्रह्मरूपता नहीं कही है। किन्तु उनकी अन्य जीवों से विशेषरूपता की सिद्धि के लिये उनका शरीर ही ब्रह्म है। ऐसा मानना योग्य है।

सो बने नहीं। क्यों ? शरीर का बाध करके उनके शरीर को ब्रह्मरूपता मानें तो सर्वशरीरों का बाध करके सब शरीर ब्रह्मरूप है। और बाध किये बिना तो अन्य शरीरों के समान हस्तपादादिक अवयव सहित रूपवान्, क्रियावान् शरीर का निरवयव नीरूप अक्रिय ब्रह्म से अभेद बनता नहीं है। इससे रामकृष्णादिकों का शरीर ब्रह्म नहीं है। परन्तु इतना भेद है —जीवों के शरीर पुण्य पाप के अधीन है, भूतों के कार्य हैं, और जीवों को देहादिक अनात्म पदार्थों में अविद्या बल से अहं मम

अध्यास है। आचार्य के उपदेश से उस अध्यास की निवृत्ति होती है। और रामकृष्णादिको के शरीर अपने पुण्य पाप से रचित नहीं है, भूनों के कार्य नहीं है। किन्तु जैसे सृष्टि के आदि में प्राणियों के कर्मभोग देने को सन्मुख होते हैं। तब आप्तकाम ईश्वर में भी प्राणियों के कर्म के अनुसार “मै जगत् की उत्पत्ति करूँ” ऐसा सकल्प होता है। उस सकल्प से जगत् की उत्पत्ति रूप सृष्टि होती है। वैसे सृष्टि के अनन्तर भी “मै जगत् का पालन करूँ” ऐसा ईश्वर का सकल्प होता है। उस सकल्प से जगत् का पालन होता है। कर्मों के अनुसार सुखदुःख के सबन्ध को पालन कहते हैं। पालन सकल्प के मध्य उपासक पुरुषों की उपासना के बल से ईश्वर को ऐसा सकल्प होता है।—“रामकृष्णादिक नाम सहित मूर्ति सर्व को प्रतीत हो” उस ईश्वर सकल्प से विशेष नाम रूप रहित ईश्वर में रामकृष्णादिक नाम, पीतांबरधरादि श्यामसुन्दर विग्रहरूप की उत्पत्ति होती है। सो विग्रह कर्म के अधीन नहीं है।

यद्यपि रामकृष्णादिक विग्रह से साधु और दुष्टों को क्रम से सुख-दुःख होता है। जो जिसके सुख-दुःख का हेतु होता है, सो उसके पुण्य पाप से रचित होता है। इससे पुण्य पाप के अधीन कहते हैं। इस राति से अवतारों के शरीर साधु पुरुषों के सुख के हेतु होने से साधु पुरुषों के पुण्य समुदाय में रचित है। वैसे असुरादिक असाधु पुरुषों को दुःख के हेतु होने से उनके पाप से रचित है। इससे “अवतारों के शरीर पुण्य पाप के अधीन नहीं हैं” यह कहना सभव नहीं है। तथापि जैसे जीव ने पूर्व शरीर में पुण्य पाप कर्म किये हैं, उनका फल उत्तर शरीर में उस जीव को सुख-दुःख होते हैं। वहा शरीर अभिमानी जीव के पूर्व शरीर के अपने पुण्य पाप के अधीन उत्तर-शरीर कहे जाते हैं। वैसे राम-कृष्णादिकों के शरीर यद्यपि साधु असाधु पुरुषों के पुण्य पाप के अधीन है और उनको ही सुख दुःख के हेतु है। परन्तु रामकृष्णादिकों के पुण्य पाप से रचित अवतार शरीर नहीं है और उनको अपने शरीर से सुख का तथा दुःख का भोग नहीं होता। इससे रामकृष्णादिकों के शरीर अपने पुण्य पाप के अधीन नहीं है, यह सभव है।

वैसे भूतो के परिणाम भी रामकृष्णादिक शरीर नहीं है। किन्तु चेतन के आश्रित माया का परिणाम है। यदि पचीकृत भूतो के परिणाम हो तो कृष्ण शरीर में रज्जुकृत बधनादिक का अभाव शास्त्र में कहा है, सो असंगत होगा। यद्यपि पचभूत रचित सिद्ध योगी शरीर में भी बधनादिक नहीं होते हैं। तथापि योगी शरीर में प्रथम बधनादिको का सभव होता है। फिर योगाभ्यासरूप पुरुषार्थ से बधन दाहादिको की योग्यता नष्ट होती है। कृष्णादिको के शरीर में योगी के समान कुछ पुरुषार्थ से बधनादिको का अभाव नहीं होता है। किन्तु उनके शरीर सहज ही बधनादि योग्य नहीं होते हैं। इससे भूतो के परिणाम नहीं होते हैं। और माडूक्यभाष्य की टीका में आनन्दगिरि ने रामादिक शरीर भूतो के परिणाम कहे हैं। सो स्थूल दृष्टि से अन्य शरीरो के समान वे शरीर प्रतीत होते हैं, इस अभिप्राय से कहे हैं।

क्यों ? भाष्यकार ने गीताभाष्य में यह कहा है — “जीवो के ऊपर अनुग्रह करके शरीरधारी के समान माया के बल से परमात्मा कृष्णरूप प्रतीत होते हैं। सो जन्मादिक रहित है। उनका वसुदेव द्वारा देवकी से जन्म भी माया से ही प्रतीत होता है।” इस रीति से भाष्यकार ने कृष्ण-शरीर माया का कार्य कहा है। इससे भूतो से अवतार शरीरो की उत्पत्ति नहीं होती। किन्तु उनके शरीरो का उपादान कारण साक्षात् माया है। अन्य जीवो को देहादिको में आत्मभ्राति होती है, राम-कृष्णादिको को नहीं होती है। क्यों ? जीवो की उपाधि अविद्या मलिन सत्त्वगुण वाली होती है। रामकृष्णादिको की उपाधि माया शुद्ध सत्त्व गुण वाली होती है। इससे जीवो को अविद्याकृत भ्राति होती है। और रामकृष्णादिको को मायाकृत सर्वज्ञता होती है। जीवो को अज्ञानकृत आवरण और भ्राति के नाश निमित्त आचार्य द्वारा महावाक्य के उपदेशजन्य ज्ञान की अपेक्षा रहनी है। वैसे रामकृष्णादिको को आवरण और भ्राति नहीं होती। इससे उपदेशजन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती। किन्तु जीव को अन्तःकरण की वृत्तिरूप ज्ञान के समान ईश्वर को माया की वृत्तिरूप आत्मा का ज्ञान तो उपदेशादिक बिना भी होता है। परन्तु उस ज्ञान से उनका कुछ प्रयोजन सिद्ध नहीं होता है। क्यों ? जीवो को

घटादिको के ज्ञान से आवरण भग और विषय जो घटादिक उनका प्रकाश होता है। और ब्रह्मरूप से आत्मा का ज्ञान जो जीवो को होता है, वहा ज्ञान का विषय जो आत्मा उसका आवरण भग तो ज्ञान से होता है और आत्मा विषय स्वयंप्रकाश है। इससे आत्मज्ञान से विषय का प्रकाश नहीं होता। वैसे ईश्वर को माया की वृत्तिरूप जो “अह-ब्रह्मास्मि”, ऐसा ज्ञान, उसका विषय ईश्वर का आत्मा मो आवरण रहित स्वयं प्रकाश है। इससे आवरण भग वा विषय का प्रकाश ईश्वर के ज्ञान का प्रयोजन नहीं है।

जैसे जीवन्मुक्त विद्वान् की निरावरण आत्मा को विषय करने वाली अन्तःकरण की “अह ब्रह्मास्मि” ऐसी वृत्ति आवरण भगादिक प्रयोजन रहित होती है। वैसे ईश्वर को भी आवरण भगादिक प्रयोजन बिना ही माया की वृत्तिरूप “अह ब्रह्मास्मि” ऐसा ज्ञान उपदेशादिक से बिना ही होता है। इस रीति से रामकृष्णादिको को जीवो से विलक्षणाता ईश्वरता है। तो भी उनका शरीर मायारचित है। इससे ब्रह्म नहीं है, किन्तु मिथ्या है। माया ने उत्पन्न किये जो अवलारो के शरीर सो हस्त पादादिक अवयव सहित और रूप सहित किये है। इससे नेत्र इन्द्रिय के विषय उनके शरीर होते है। उक्त प्रकार राम-कृष्णादिक भजनीय है।

राम भजन के अनश्रधिकारी को कर्त्तव्य

रामकृष्णादिको का भजन भी नहीं हो तो केवल निष्काम कर्म ही करे। क्यों ? निष्काम कर्म भी अन्तःकरण की शुद्धि द्वारा ज्ञान का हेतु है और ज्ञान से मोक्ष होता ही है। शका.-मोक्ष की कामना तो रहती है, निष्काम कर्म कैसे हो सकता है ? समाधान.—मोक्ष, प्राप्ति की इच्छा कामना नहीं कहलाती है। क्यों ? अपने स्वरूप से भिन्न की प्राप्ति की इच्छा ही कामना कही जाती है। मोक्ष कोई लोक वा वस्तु रूप से प्राप्त नहीं होती है। अनर्थ की निवृत्ति और परमानन्द स्वरूप की प्राप्ति ही मोक्ष का स्वरूप है। अपना स्वरूप परमानन्द रूप है और अज्ञान तथा जन्म मरणादि ससार रूप अनर्थ स्वरूप से लेश-

मात्र भी नहीं है, किन्तु अज्ञान के द्वारा प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे रज्जु के अज्ञान से सर्प प्रतीत होता है। सर्प भ्राति और भ्राति निवृत्ति दोनों समय रज्जु ही होती है किन्तु भ्राति समय रज्जु नहीं भासती, वैसे ही अज्ञान और ज्ञान दोनों समय आत्मा का स्वरूप सम ही होता है। अज्ञान के समय वास्तवस्वरूप प्रतीत नहीं होता है। ब्रह्म-ज्ञान द्वारा अनर्थ निवृत्ति भी परमानन्दमय अधिष्ठान रूप ही होती है। कैसे ? जैसे रज्जु सर्प की निवृत्ति रज्जु रूप ही होती है।

और परमानन्द प्रथम प्राप्त है ही। इससे मोक्ष अपना स्वरूप ही है। उसकी प्राप्ति की इच्छा को कामना नहीं कहते हैं। निष्काम कर्म करने से क्या होगा ? निष्काम कर्म करने से अन्त करण शुद्ध होकर राम भजन में मन लगेगा तब वह स्थिर भी हो जायगा। शुद्ध और स्थिर अन्त करण में गुरु वचनो द्वारा ज्ञान होने से नित्य प्राप्त की प्राप्ति और नित्य निवृत्ति की निवृत्तिरूप मोक्ष होती है।

निष्काम कर्म के अनधिकारी को कर्त्तव्य

यदि निष्काम कर्म भी नहीं हो तो, शुभ सकाम कर्म ही करे। शुभ सकाम कर्म से क्या होगा ? नीच योनियो को नहीं जा सकेगा। क्यों ? शुभ सकाम कर्मों का फल भोगने के लिये ऊँचे लोको को प्राप्त होगा तथा इस लोक में भी श्रेष्ठ श्रीमानों के घर जन्मकर लौकिक सुख भोगेगा। अशुभ सकाम करने से क्या हानि है ? अशुभ सकाम का फल पाप होगा। पाप का फल दुःख प्रसिद्ध ही है। पाप से नीच योनियो को प्राप्त होकर अति दुःख ही भोगेगा। अशुभ सकाम किसको कहते हैं ? धनादिको की प्राप्ति के लिये तथा अन्य किसी भी स्वार्थ सिद्धि के लिये दूसरो को दुःख देना ही अशुभ कर्म है। अशुभ कर्म प्रायः सकाम ही होते हैं। उनके द्वारा दूसरो को दुःख देने से इस जन्म वा अन्य भावी जन्म उनका फल करने वाले को दुःख ही मिलता है। और शुभ सकाम करने से पतन से बचकर सासारिक सुख भी भोगता है। अतः निष्काम कर्म नहीं हो तो शुभ सकाम कर्म तो अवश्य करते रहना चाहिये। यदि कोई शुभ सकाम कर्म भी नहीं

करे तो ? वह दुष्ट प्राणी तो बारम्बार जन्मेगा और मरेगा । कभी चाडाल, कभी श्रेष्ठ, कभी महादुःखी, कभी सुखी, कभी महाघोर वन के सर्प, हस्ती, सिंहादि का जन्म धारण करेगा । कभी राघ रुधिर से भरे कुड मे पडकर हाहाकार करेगा । कभी लोहे के तप्त स्तभ से बाधा जायेगा । कभी तप्तवालु युक्त मार्ग मे नग्न पाद चलते हुये लोह मय दड से यम भटो से पीटा जायगा । नाना भयकर स्थानो को देखेगा । कभी देवता होगा और दिव्य भोग भोगेगा । फिर कभी अकस्मात् रुधिर मल पूरित कुड मे जा पडेगा । फिर कूकर, सूकर, कीट पतंगादि योनियो मे भ्रमण करता हुआ, वह ऐसी योनियो को प्राप्त होगा, जो एक दिन मे ही जन्मकर, अपना परिवार फैलाकर मर जाते है और पुन जन्म जाते है । इसलिये अशुभ कर्मो को त्याग करके शुभ सकाम कर्म अवश्य ही करते रहना चाहिये ।

इससे कदाचित् सत्सग प्राप्त होने पर निष्काम कर्म करने की भावना भी अन्त करण मे प्रकट हो सकती है । और निष्काम कर्म करने से मन शुद्ध होकर प्रभु भक्ति मे भी प्रवृत्त हो सकता है । भक्ति द्वारा मन स्थिर होने पर आत्मज्ञान भी हो सकता है । और ज्ञान द्वारा मोक्ष होता ही है । यह तो श्रुति सिद्ध सिद्धान्त अति प्रकट है ही ।

मनुष्य शरीर प्राप्त करके भी जो उक्त प्रकार से उपासना रूप किसी भी साधन मे प्रवृत्त नहीं होता, वह पामर पुरुष अपने मनुष्य जन्म को व्यर्थ ही खोकर अत मे पश्चाताप करता है ।

इति श्री उपासना निरूपण अश १५ समाप्त ।

अथ महावाक्य निरूपण अश १६

कृपया महावाक्यो का रहस्य भी समझाने की कृपा करे ? अच्छा सुनो, चार वेदों के चार महावाक्यो का रहस्य सुनाता हूं । “प्रज्ञान ब्रह्म” ऋग्वेद के ऐत ५-३ मे “अह ब्रह्मास्मि” यजुर्वेद के बृ. १-४-१० में, “तत्त्वमसि” सामवेद के छा० ६-८-मे, “अयमात्मा ब्रह्म” अथ-

वर्णवेद के माह्वय २ में, ये चार महावाक्य हैं। मुमुक्षु को मोक्ष के साधन ब्रह्मात्मकता का ज्ञान इनसे ही होता है। “प्रज्ञानब्रह्म” के प्रज्ञानपद का अर्थ प्रथम वर्णन करते हैं।

प्रज्ञान ब्रह्म के प्रज्ञान पद का अर्थ

यह पुरुष, चक्षु द्वारा बाहर निकली हुई अन्तःकरण की वृत्ति से युक्त जिस चैतन्य से दर्शन योग्य रूप आदि को देखता है। श्रोत्र द्वारा निकली हुई अन्तःकरण की वृत्ति सहित जिस चैतन्य से शब्दों को सुनता है। नासिका द्वारा निकली हुई अन्तःकरण की वृत्ति सहित जिस चैतन्य से गंधों को सूघता है। वागिन्द्रिय से युक्त जिस चैतन्य से शब्दों का उच्चारण करता है। रसना इन्द्रिय द्वारा निकली हुई अन्तःकरण की वृत्तिरूप उपाधि वाले जिस चैतन्य से स्वादु अस्वादु दोनों प्रकार के रसों को चखता है। और भी जो उक्त अनुक्त इन्द्रियो तथा अन्तःकरण की वृत्तियों से उपलक्षित चैतन्य है, वही यहाँ “प्रज्ञान” शब्द का अर्थ है। इस प्रकार “येन वा पश्यति” से लेकर “सर्वण्येतां प्रज्ञानस्य नामध्येयानि” ऐतरेयारण्यक के षष्ठाध्याय में आये हुए इन अवान्तरवाक्यों का अर्थ भी संक्षेप से दिखा दिया गया है। इन वाक्यों द्वारा सब इन्द्रियो और उनकी वृत्तियों से भिन्न, स्वप्रकाश स्वरूप, सबके साक्षी, सब वृत्तियों में अनुगत एक आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट किया गया है।

ब्रह्म पद का अर्थ

ब्रह्मा, इन्द्र, और देव आदि उत्तम, अधम मनुष्य, नीच, गाय, घोड़ा आदि, सब देह धारियों और आकाश आदि भूत पदार्थों में जो जगत् के जन्म स्थिति और प्रलय का कारण भूत एक चैतन्य है, वह ब्रह्म है। इससे “एष ब्रह्मो ऽयं इन्द्र” से लेकर “प्रज्ञाप्रतिष्ठिता” तक के ऐतरेयारण्यक के छठे अध्याय के आत्मा के स्वरूप को बताने वाले अवान्तरवाक्यों का अर्थ स्पष्ट कर दिया गया है। इस प्रकार “प्रज्ञान” और “ब्रह्म” दोनों पदों का अर्थ बताकर “प्रज्ञान ब्रह्म” इस संपूर्ण वाक्य का अर्थ बताते हैं — “अतः मयि अपि प्रज्ञानब्रह्म” क्योंकि सर्वत्र

अवस्थित रहने वाला “प्रज्ञान” ही ब्रह्म है। इसलिये मुझमें भी जो “प्रज्ञान” है, वह भी “ब्रह्म” है, क्योंकि मेरे और उनके “प्रज्ञान” की प्रज्ञानता में कोई अन्तर नहीं है।

अहं ब्रह्मास्मि के “अहं” पद का अर्थ

स्वभावतः देश, काल और वस्तु से अपरिच्छिन्न-परिपूर्ण परमात्मा, इस माया कल्पित जगत् में, शमादि साधनों से सम्पन्न होने से ब्रह्म-विद्या को पाने की योग्यता वाले, श्रवण-मननाद्यनुष्ठान वाले, इस मनुष्यादिदेह में बुद्धि अर्थात् सूक्ष्म शरीर का साक्षी अर्थात् अविकारी अतएव अवभासक रूप में स्थित होकर प्रकाशित होता हुआ लक्षणा से ‘अहं’ पद का लक्ष्य अर्थ बनता है।

ब्रह्म पद का अर्थ

स्वतः परिपूर्ण अर्थात् स्वभाव से देश-काल-वस्तु से अपरिच्छिन्न परमात्मा ही यहाँ-‘अहं ब्रह्मास्मि’ वाक्य में ब्रह्म शब्द का अर्थ है। और इस वाक्य में जो “अस्मि” पद है, वह “अहं” और “ब्रह्म” इन दोनों पदों को समानाधिकरण (एकार्थवाची) बताता है (भिन्नार्थ पदों की समान विभक्ति के बल से जो एक ही अर्थ में प्रवृत्ति होती है, वह ‘समानाधिकरणता’ कहलाती है। यहाँ ‘अहं’ और ‘ब्रह्म’ पद क्रमशः ‘आत्मा’ और ‘ब्रह्म’ के बोधक हैं, परन्तु समान प्रथमा विभक्ति के बल से वे दोनों पद अखण्ड एकरसता के बोधक हैं। इससे ब्रह्मात्मा की एकता सिद्ध होती है। इसीलिये जीव और ब्रह्म दोनों की एकता का बोधक होता है। इस प्रकार इस वाक्य का सारांश यह है — ‘मैं ब्रह्म हूँ’।

तत्त्वमसि के तत् पद का अर्थ

“सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्” इस वाक्य से सृष्टि से प्रथम सजातीय, विजातीय, स्वगत भेद रहित, नामरूप रहित जिस ‘सत्’ वस्तु का प्रतिपादन किया गया है। अब सृष्टि के पश्चात् भी वह सद् वस्तु वैसी की वैसी ही है। यह बात विचार से उचित प्रतीत होती है। ‘तत्’ शब्द उसी अविकृत सद् वस्तु की ओर निर्देश करता

है अर्थात् वही 'तत्' शब्द का अर्थ है। उददालक ऋषि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को ६ बार ६ प्रकार से इसका उपदेश किया था।

त्व पद का अर्थ और वाक्य का अभिप्राय

श्रवण आदि के अनुष्ठान से महावाक्य के अर्थ का निश्चय करने वाला श्रोता कहलाता है। उसके देह इन्द्रिय आदि स्थूल सूक्ष्म और कारणरूप तीन शरीरो से भिन्न उनकी साक्षीभूत जो सद् वस्तु है, वही इस महावाक्य के 'त्व' पद से अभिप्रेत है। इस वाक्यगत 'असि' पद को ब्रह्म कहना तो सर्वथा विरुद्ध है, क्यों ? 'असि' का वाच्यार्थ 'है' या 'हो' है, लक्षणा की प्रवृत्ति 'तत्' और 'त्व' पदों के अर्थों में ही है। इससे 'असि' का लक्ष्यार्थ भी ब्रह्म नहीं हो सकता है। 'असि' पद से शिष्य को यह बोध होता है,—'तत् त्व' ये दोनों पद समानाधिकरण हैं। इससे ब्रह्म और आत्मा एक ही अर्थ के बोधक है।

'अयमात्मा ब्रह्म' के 'अयम्' और 'आत्मा' पदों के अर्थ

अथर्ववेद की माण्डूक्य उपनिषद् के अन्तर्गत 'अयमात्मा ब्रह्म' (यह आत्मा ब्रह्म है) इस महावाक्य के 'अयम्' और 'आत्मा' पदों के अर्थ क्रमशः ये हैं—'अय' इस शब्द से साक्षी आत्मा की स्वप्रकाश होने से अपरोक्षता कही है अर्थात् यह तत्त्व अदृष्ट (धर्मधर्मा) के समान सदा परोक्ष भी नहीं है और घटादि के समान दृश्य (पर प्रकाश) तथा अपरोक्ष भी नहीं है। और जो चेतन तत्त्व अहंकार से देह तक सघात (अहंकार, प्राण, मन, इन्द्रिय और देहरूप सघात) से पृथक् अर्थात् उक्त सघात का अधिष्ठान एव साक्षी अन्तरात्मा है, उसको इस महावाक्य में 'आत्मा' कहा है।

'अयमात्मा ब्रह्म' के 'ब्रह्म' पद का अर्थ और एकता रूप वाक्यार्थ

दृश्यमान अर्थात् दृश्य होने से मिथ्याभूत आकाशादिक सकल जगत् का जो अधिष्ठान है, एव इस जगत् का बाध हो जाने पर भी जो शेष रह जाता है, वह पारमार्थिक सच्चिदानन्दरूप तत्त्व ही 'ब्रह्म' शब्द का अर्थ है। इस प्रकार इस महावाक्य का अर्थ यह हुआ :—उक्त लक्षणा वाला ब्रह्म स्वप्रकाशात्मस्वरूप है, जो मनुष्य का स्वयं प्रकाश आत्मा

है, वही ब्रह्म है तथा जो ब्रह्म है वह मनुष्य का यह स्वयंप्रकाश आत्मा ही है। इस आत्मा से भिन्न ब्रह्म नहीं है। ब्रह्मात्मा एक ही है।

मुमुक्षुजन इन चार महावाक्यों के ब्रह्मात्मा के एकतारूप अर्थ को वेदान्त शास्त्र द्वारा जानकर तथा ब्रह्मनिष्ठ गुरु से सुनकर, वाच्य एवं लक्ष्यार्थ के विचार द्वारा पदार्थ का शोधन करके तथा उसकी यथार्थता जानकर, श्रवण-मननादि से सशय-विपर्यय का निवारण करते हुये, दृढ-अपरोक्ष निष्ठा से अज्ञान तथा उसके कार्यरूप अनर्थ की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्तिरूप जीवन्मुक्ति और विदेह मुक्ति को प्राप्त करते हैं।

इन चार महावाक्यों में क्रमशः विद्यमान —‘प्रज्ञान’ ‘अहं’ ‘त्व’ और ‘अयम्’ इन चार विशेषणों वाला आत्मा, इन पदों का वाच्यार्थ जीव है और ‘ब्रह्म’ ‘ब्रह्म’ ‘तत्’ और ‘ब्रह्म’ इन चार पदों का वाच्यार्थ ईश्वर है। ये जीव और ईश्वर अल्पज्ञतादि तथा सर्वज्ञतादि विरुद्ध धर्म वाले हैं। इससे यद्यपि इन दोनों में घटाकाश-मठाकाश के समान एकता असम्भव है, तथापि घट-मठ की दृष्टि को छोड़कर दोनों में विद्यमान ‘आकाश’ मात्र की दृष्टि से जैसे एकता सम्भव है, वैसे ही लक्षणा से धर्म सहित उपाधि भाग को छोड़कर, जीव-ईश्वर दोनों में जो लक्ष्यार्थ चेतनमात्र है, उसकी एकता संभव है। महावाक्यों में लक्षणा किस प्रकार की जाती है, वह भी बताने की कृपा करें ?

महावाक्यों में लक्षणा प्रकार

“तत्त्वमसि” महावाक्य में लक्षणा दिखाने के लिये ‘तत्’ पद और “त्व” पद का वाच्य-अर्थ बताते हैं —सर्वशक्तियुक्त, सर्वज्ञ, व्यापक, सर्व का प्रेरक, स्वतंत्र अर्थात् कर्म के अधीन नहीं है। परोक्ष अर्थात् प्रत्यक्ष नहीं है। माया जिसके अधीन है। बन्ध मोक्ष से रहित है। जिसको बन्ध हो, उसी को मोक्ष होता है। ईश्वर बध्ने रहित है। इससे ईश्वर का मोक्ष भी नहीं होता। इतने धर्म वाला ईश्वर चेतन “तत्” पद का वाच्य अर्थ है।

‘त्व’ पद का वाच्य अर्थ

जो ईश्वर के धर्म कहे हैं, उनसे विपरीत धर्म जिसमें हो, वह जीव चेतन ‘त्व’ पद का वाच्य है अर्थात् अल्पशक्ति, अल्पज्ञ, परिच्छिन्न, अनीश्वर, कर्म के अधीन, अविद्या-मोहित, बंध मोक्ष वाला और प्रत्यक्ष है। क्यों ? अपना स्वरूप किसी को परोक्ष नहीं होता, प्रत्यक्ष ही होता है। यद्यपि ईश्वर को भी अपना स्वरूप प्रत्यक्ष है, तथापि ईश्वर का स्वरूप जीवों को प्रत्यक्ष नहीं है। इसी से परोक्ष कहते हैं। और जीव के स्वरूप को जीव ईश्वर दोनों जानते हैं। इससे प्रत्यक्ष कहते हैं। यद्यपि जीव अपने निजरूप अह पद के लक्ष्य कूटस्थमात्र को नहीं जानता है, तथापि अह पद का वाच्य जो अतः करण विशिष्ट चेतन, किंवा स्थूल सूक्ष्म सघात विशिष्ट चेतन मैं हूँ ऐसे जानता है। इससे जीव को विवेक ज्ञान से पूर्व भी विशिष्टात्मारूप से अपने स्वरूप का ज्ञान प्रत्यक्ष है। इतने धर्मवाले जीवचेक्षक को “त्व” पद का वाच्य कहते हैं।

वाच्य अर्थ में एकता का विरोध और लक्षणा की कर्तव्यता

सामवेद के छांदोग्य उपनिषद् के षष्ठ अध्याय में उद्दालक मुनि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को जगत् की उत्पत्ति करने वाला, ईश्वर बता कर कहा है —“तत्त्वमसि” उसका यह वाच्य अर्थ है —“तत्” अर्थात् वह जगत् की उत्पत्ति करने वाला, सर्वशक्ति, सर्वज्ञता आदिक धर्म सहित ईश्वर। “त्व” अर्थात् तू अल्पशक्ति, अल्पज्ञता आदिक धर्मवाला जीव। “असि” अर्थात् “है”। यहाँ “सो तू है” इस कथन से ईश्वर जीव की एकता वाच्य अर्थ से भान होती है। सो नहीं बनती है। क्यों ? सर्वशक्ति, और अल्पशक्ति, सर्वज्ञ और अल्पज्ञ, व्यापक और परिच्छिन्न, स्वतंत्र और कर्म के अधीन, परोक्ष और प्रत्यक्ष, माया जिसके अधीन और अविद्या मोहित एक है। यह कथन “अग्नि शीतल है” इस कथन के समान है। इस प्रकार वाच्य अर्थ में विरोध है। किन्तु लक्षणा से लक्ष्य अर्थ जानने पर उक्त विरोध नहीं भासता। दोनों एकरूप ही भासते हैं। महावाक्यों में जहति, अजहति लक्षणा तो संभव नहीं है, किन्तु भागत्याग लक्षणा से उक्त विरोध दूर होकर एकताजन्य आनन्द का अनुभव होगा।

महावाक्य मे जहति असभव

संपूर्ण वेदान्त का ज्ञेय साक्षीचेतन और ब्रह्मचेतन है। सो साक्षी-चेतन और ब्रह्मचेतन त्वपद और तत्पद के वाच्य मे प्रविष्ट है। और जहति लक्षणा जहा होती है, वहाँ संपूर्ण वाच्य का त्याग करके वाच्य का सबन्धी अन्य ज्ञेय होता है। इससे महावाक्य मे जहति लक्षणा मानने तो वाच्य मे आया हुआ जो चेतन, उससे अन्य ही कोई ज्ञेय होगा। चेतन से भिन्न असत् जड दुःखस्वरूप है। उसके जानने से पुरुषार्थ सिद्ध नहीं होता है। इससे महावाक्य मे जहति लक्षणा नहीं लागू होती है।

महावाक्य मे अजहति का असभव

जहा अजहति लक्षणा होती है, वहा वाच्य अर्थ सब रहता है और वाच्य से अधिक का ग्रहण होता है। महावाक्यों मे अजहति लक्षणा अगीकार करे, तो वाच्य अर्थ सब रहेगा और वाच्य अर्थ महावाक्यों मे विरोध युक्त है। विरोध दूर करने के लिये ही लक्षणा स्वीकार की है। अजहति मानने से महावाक्यों मे जो विरोध है, वह दूर नहीं होता है। इससे महावाक्यों मे अजहति लक्षणा की रीति ग्रहण करने योग्य नहीं है, त्यागने योग्य ही है।

महावाक्यों मे भागत्याग लक्षणा प्रकार

तत्पद का वाच्य ईश्वर और त्वपद का वाच्य जीव, उनके आपस मे विरोधी धर्म त्यागकर शुद्ध असग चेतन लक्षणा से जानना चाहिये। यह भागत्याग लक्षणा है। इस स्थान मे यह सिद्धान्त है :—ईश्वर जीव का स्वरूप अनेक प्रकार का अद्वैत अथो मे कहा है। विवरण अथ मे, अज्ञान मे प्रतिबिम्ब जीव और बिम्ब ईश्वर कहा है। और विद्यारण्य के मत मे, शुद्ध सत्त्वगुण सहित माया मे आभास ईश्वर और मलिन सत्त्वगुण सहित जो अत करण का उपादान कारण अविद्या का अश, उसमे आभास जीव कहा है।

जीव ईश्वर के स्वरूप मे पचदशीकार तथो विवरणकारादिक

का मत (आभास प्रतिबिम्ब और अवच्छेदवाद)

यद्यपि पञ्चदशी ग्रन्थ में विद्यारण्य स्वामी ने अतःकरण में आभास जीव कहा है। तथापि अतःकरण के आभास को जीव मानें तो सुषुप्ति में अन्तःकरण नहीं रहता है। इससे जीव का भी अभाव होना चाहिये। और प्राज्ञरूप जीव सुषुप्ति में रहता है। इससे विद्यारण्य स्वामी का यह अभिप्राय है — अतःकरणरूप परिणाम को प्राप्त जो अविद्या का अंश, उसमें आभास जीव है। सो अविद्या का अंश सुषुप्ति में भी रहता है। इससे प्राज्ञ का अभाव नहीं होता है। और केवल आभास ही जीव ईश्वर नहीं है। किन्तु माया का अधिष्ठान चेतन और माया सहित आभास ईश्वर है। और अविद्या अंश का अधिष्ठान चेतन और अविद्या के अंश सहित आभास जीव है। ईश्वर की उपाधि में शुद्ध सत्त्वगुण है। इससे ईश्वर में सर्वशक्ति सर्वज्ञतादिक धर्म है। और जीव की उपाधि में मलिन सत्त्वगुण है। इससे जीव में अल्पशक्ति अल्पज्ञतादिक धर्म है। इसको आभासवाद कहते हैं। विवरण के मत में यद्यपि जीव ईश्वर दोनों की उपाधि एक ही अज्ञान है। इससे दोनों अल्पज्ञ होने चाहिये। तथापि जिस उपाधि में प्रतिबिम्ब होता है, उसका यह स्वभाव होता है — प्रतिबिम्ब में अपने दोष करती है, बिम्ब में नहीं करती है। कैसे? जैसे दर्पणरूप उपाधि में मुख का प्रतिबिम्ब होता है। ग्रीवा में स्थित मुख बिम्ब है। वहाँ दर्पणरूप उपाधि के श्यामपीत लघुतादिक अनेक दोष प्रतिबिम्ब में भान होते हैं। और ग्रीवा में स्थित जो बिम्ब है, उसमें भान नहीं होते। वैसे दर्पणस्थानी जो अज्ञान, उसमें प्रतिबिम्बरूप जीव में अज्ञानकृत अल्पज्ञतादिक दोष हैं और बिम्बरूप ईश्वर में नहीं हैं। यद्यपि प्रतिबिम्बवाद में शुद्ध ब्रह्म ही ईश्वर है उसमें सर्वज्ञता आदि धर्म भी सभव नहीं है। तथापि जीव के अल्पज्ञता आदिक धर्मों की अपेक्षा से शुद्ध ब्रह्म में बिम्बत्व, ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व आदि धर्मों का आरोप करके ईश्वर में सर्वज्ञतादिक है। और जीव में अल्पज्ञतादिक है। परमार्थ से जीव ईश्वर दोनों शुद्ध ब्रह्मरूप हैं। उनमें किसी भी धर्म का सभव नहीं है।

आभास और प्रतिबिम्बवाद का इतना भेद है :—आभास पक्ष में तो आभास मिथ्या है। और प्रतिबिम्बवाद में प्रतिबिम्ब मिथ्या नहीं

है, किन्तु सत्य है। क्यों ? प्रतिबिम्बवादी का यह सिद्धान्त है :— दर्पण में जो मुख का प्रतिबिम्ब है, सो मुख की छाया नहीं है। क्यों ? छाया का यह स्वभाव है —जिस दिशा में छायावान् के मुख और पृष्ठ हो, उसी दिशा में छाया के मुख और पृष्ठ होते हैं। और दर्पण के प्रतिबिम्ब के मुख, पीठ बिम्ब से विपरीत होते हैं। इससे दर्पण में छाया रूप प्रतिबिम्ब नहीं होता है। किन्तु दर्पण को विषय करने के लिये नेत्रद्वारा निकली जो अन्तःकरण की वृत्ति, सो दर्पण को विषय करके, तत्काल ही दर्पण से निवृत्त होकर, ग्रीवा में स्थित मुख को विषय करती है। जैसे भ्रमण के वेग से अलात का चक्र भ्रान होता है, किन्तु चक्र नहीं होता है। वैसे दर्पण और मुख के विषय करने में वृत्ति के वेग से मुख दर्पण में स्थित भ्रान होता है। और मुख ग्रीवा में ही स्थित है। दर्पण में नहीं है, और छाया भी नहीं है। वृत्ति के वेग से दर्पण में जो मुख की प्रतीति है सोई प्रतिबिम्ब है। इस रीति से दर्पण रूप उपाधि के सबन्ध से ग्रीवा में स्थित मुख ही बिम्बरूप और प्रतिबिम्बरूप भ्रान होता है। और विचार से बिम्ब प्रतिबिम्ब भाव नहीं है। वैसे अज्ञान रूप उपाधि के सबन्ध से असंग चेतन में बिम्बस्थानी ईश्वरभाव और प्रतिबिम्ब स्थानी जीवभाव प्रतीत होता है और विचार दृष्टि से ईश्वरता जीवता नहीं है। अज्ञान से जो चेतन में जीवभाव की प्रतीति है, उसी को अज्ञान में प्रतिबिम्ब कहते हैं। इससे बिम्बपना और प्रतिबिम्बपना तो मिथ्या है और स्वरूप से बिम्ब प्रतिबिम्ब सत्य है। क्यों ? बिम्ब प्रतिबिम्ब का स्वरूप दृष्टांत में मुख है और दाष्टांत में चेतन है। सो मुख और चेतन सत्य है।

इस रीति से प्रतिबिम्ब को स्वरूप से सत्य होने से सत्य कहते हैं। और आभास का स्वरूप छाया मानते हैं। इससे मिथ्या है। यह आभासवाद और प्रतिबिम्बवाद का भेद है। और कितने ही ग्रन्थों में शुद्ध सत्त्वगुण सहित माया विशिष्ट चेतन को ईश्वर कहते हैं। और मलिन सत्त्वगुण सहित अतःकरण का उपादान अविद्या के अंश विशिष्ट चेतन को जीव कहते हैं। इसको अवच्छेदवाद कहते हैं। सर्व

ही अर्थात् कार्य कारण उपाधिवाद, अवच्छिन्न अनवच्छिन्नवाद, और दृष्टिसृष्टिवाद आदिक पक्षरूप वेदात् की प्रक्रिया अद्वैत आत्मा का ज्ञान कराने के लिये है। वेदान्त की प्रक्रियारूप अनेक पक्षों के अनुवाद पंडितवर अप्पय दीक्षित ने 'सिद्धांत लेश सग्रह' ग्रंथ में और पंडित प्रवर स्वामी निश्चल दासजी ने 'वृत्ति प्रभाकर ग्रंथ' के अष्टम प्रकाश में किया है। वही इस 'वेदान्त प्रश्नोत्तरी' के १२ वें अंश में है। इससे जिस प्रक्रिया से जिज्ञासु को बोध हो, वही उसके लिये समीचीन है। तथापि 'वाक्यवृत्ति' और 'उपदेश सहस्री' में भाष्यकार ने आभासवाद ही लिखा है। इससे आभासवाद ही मुख्य है। उसकी रीति से —

चार महावाक्यों में भाग त्याग का प्रदर्शन

माया और माया में आभास तथा माया का अधिष्ठान जो चेतन में सर्व शक्ति सर्वज्ञतादिक धर्म सहित ईश्वर है, सोई तत्पद का वाच्य है। और व्यष्टि अविद्या, उसमें आभास और उसका अधिष्ठान चेतन, अल्पशक्ति अल्पज्ञतादिक धर्म सहित जीव है, सो त्वपद का वाच्य है। उन दोनों की "तत्त्वमसि" वाक्य ने एकता बोधन की है। और बनती नहीं है। इससे आभास सहित माया और मायाकृत सर्व शक्ति सर्वज्ञतादिक धर्म, इतने वाच्य भाग को त्यागकर चेतन भाग में तत्पद की भाग त्याग लक्षणा है। वैसे आभास सहित अविद्या अंश और अविद्याकृत अल्पशक्ति अल्पज्ञतादिक धर्म, जो त्वपद का वाच्य भाग, उसको त्यागकर चेतन भाग में त्वपद की भाग त्याग लक्षणा है। इस रीति से भाग त्याग लक्षणा से ईश्वर और जीव के स्वरूप में लक्ष्य जो चेतन भाग, उनकी एकता "तत्त्वमसि" महावाक्य बोधन करता है। "तत्त्वमसि" को उपदेश वाक्य कहते हैं। इससे भिन्न तीन को अनुभव वाक्य कहते हैं। वैसे "अयं आत्मा ब्रह्म" इस महावाक्य में, आत्मपद का वाच्य जीव है, और ब्रह्मपद का वाच्य ईश्वर है। ब्रह्मपद का वाच्य शुद्ध ब्रह्म नहीं है, ईश्वर ही वाच्य है। पूर्व के तत्त्वमसि के समान दोनों पदों में लक्षणा है। लक्ष्य अर्थ परोक्ष नहीं है, इस अर्थ को ज्ञान कराने के लिये अर्थपद है। अयं अर्थात् सबके अपरोक्ष

आत्मा ब्रह्म है। यह वाक्य का अर्थ है। अपरोक्ष भी दो प्रकार का होता है — एक तो स्वयं प्रकाश होने से बुद्धि रूप ज्ञान का विषय जो आत्मा का स्वरूप सो अपरोक्ष है। दूसरा “मैं स्वप्रकाश आत्मा हूँ” इस रीति से बुद्धि ने अवलोकन करना, सो भी अपरोक्ष है। उनमें प्रथम अपरोक्ष नित्य (सदा विद्यमान) है और दूसरा (बुद्धि वृत्ति रूप) अपरोक्ष अनित्य (कदाचित् होने वाला) है।

“अहं ब्रह्मास्मि” इस महावाक्य में अहं पद का वाच्य जीव है, और ब्रह्मपद का वाच्य ईश्वर है। दोनों पदों की चेतन भाग में लक्षणा है। “मैं ब्रह्म हूँ” यह वाक्य का अर्थ है। “प्रज्ञानमानन्द ब्रह्म” इस महावाक्य में प्रज्ञानपद का वाच्य जीव है, ब्रह्मपद का वाच्य ईश्वर है। पूर्व के महावाक्यों के समान दोनों पक्षों में लक्षणा है। लक्ष्य जो ब्रह्मात्मा, सो आनन्द गुण वाला नहीं है, किन्तु आनन्द रूप है। इस अर्थ का ज्ञान कराने के लिये आनन्द पद है। आत्मा से अभिन्न ब्रह्म आनन्द रूप है। यह वाक्य का अर्थ है। जैसे महावाक्यों में भाग त्याग लक्षणा है, वैसे अन्य वाक्यों में भी है। सत्य, ज्ञान, आनन्द पद भी भागत्याग लक्षणा से शुद्ध ब्रह्म को ही बोधन करते हैं, शक्ति से नहीं करते। क्यों ? शुद्ध ब्रह्म किसी पद का वाच्य नहीं है। ग्रह सिद्धान्त है। इससे सर्व पद विशिष्ट के वाचक हैं और शुद्ध के लक्षक हैं। माया की आपेक्षिक सत्यता और चेतन की निरपेक्षिक सत्यता मिली हुई सत्यपद का वाच्य है, निरपेक्षित सत्य लक्ष्य है। बुद्धि वृत्ति रूप ज्ञान, और स्वयं प्रकाशज्ञान दोनों मिलकर ज्ञान पद का वाच्य है और स्वयं प्रकाश भाग लक्ष्य है। विषय संबन्ध जन्य सुखाकार सात्त्विक अन्तःकरण की वृत्ति और परमप्रेम का आस्पद स्वरूप सुख दोनों मिलकर आनन्द पद का वाच्य है और वृत्ति भाग को त्यागकर स्वरूप भाग लक्ष्य है। इस रीति से सर्व पदों की शुद्ध ब्रह्म में लक्षणा सक्षेप शारीरिक में प्रतिपादन करी है।

दोनों पक्षों में लक्षणा मानना निष्फल

महावाक्यों में विरोध दूर करने के लिये दोनों पदों में लक्षणा

अंगीकार करी है। वहा कोई कहते है।—एक पद मे लक्षणा अंगीकार करने से भी विरोध दूर होता है। दो पदो मे लक्षणा मानने से कोई प्रयोजन मिद्ध नहीं होता है। इसलिये सुज्ञ दो पदो मे लक्षणा मानना निष्फल कहने है। क्यो ? एक ही पद मे लक्षणा मानने से विरोध दूर हो जाता है। इसका भाव यह है।—यद्यपि सर्वज्ञतादि विशिष्ट की अल्पज्ञतादि विशिष्ट के साथ एकता नहीं बनती है, तथापि एक पद का लक्ष्य जो शुद्धचेतन, उसकी विशिष्ट के साथ एकता बनती है। दृष्टात जैसे “शूद्र मनुष्य ब्राह्मण है।” इस रीति से शूद्रत्व धर्म विशिष्ट मनुष्य की ब्राह्मणत्व धर्म विशिष्ट के साथ एकता कहना विरुद्ध है। और “मनुष्य ब्राह्मण है” इस रीति से शूद्रत्व धर्मरहित शुद्ध मनुष्य को ब्राह्मणत्व विशिष्ट विशिष्टता कहने मे विरोध नहीं है। वैसे अल्पज्ञतादि धर्म विशिष्ट चेतन की और सर्वज्ञतादि धर्म विशिष्ट की एकता विरुद्ध भी है। परन्तु जीववाचक पद और ईशवाचक पद की चेतन मे लक्षणा करके चेतनमात्र की सर्वज्ञतादि धर्म विशिष्ट के साथ वा अल्पज्ञतादि धर्म विशिष्ट के साथ एकता कहने मे विरोध नहीं है। इससे दो पदो मे लक्षणा मानने मे कोई दोष नहीं है। गत प्रश्न का उत्तर —दोनो पदो मे लक्षणा सफल है।

जो एक पद मे लक्षणा अंगीकार करे, उसको पूछते है —दोनो पदो मे से किस पद मे लक्षणा है ? यदि ऐसे कहै —सर्व महावाक्यो के प्रथम पद मे लक्षणा है, द्वितीय पद मे नहीं है। यद्वा द्वितीय पद मे लक्षणा सर्ववाक्यो मे है, प्रथम पद मे नहीं है। तब उसे कहते है —प्रथम वा द्वितीय पद मे यदि नियम से लक्षणा सर्ववाक्यो मे माने तो वाक्यो का परस्पर विरोध होगा। क्यो ? “अहं ब्रह्मास्मि” “प्रज्ञानमानंद ब्रह्म” “अयमात्मा ब्रह्म” इन तीनों वाक्यो मे जीव पद प्रथम है और “तत्त्वमसि” इस वाक्य मे प्रथम पद ईश्वर का बोधक है। यदि सब महावाक्यो के प्रथम पद मे लक्षणा मानें तो तीन वाक्यो का तो यह अर्थ होगा —चेतन सर्वज्ञतादि विशिष्ट अश सर्व मे ईश्वर रूप है। और “तत्त्वमसि” वाक्य का यह अर्थ होगा —चेतन अल्पज्ञतादि विशिष्ट ससारी जीवरूप है। क्यो ? तीन वाक्यो मे पूर्व जीववाचक

पद है। उसकी चेतन भाग मे लक्षणा और द्वितीय जो ईश्वरवाचक पद है, उसके वाच्य का ग्रहण। और “तत्त्वमसि” मे आदि ईश वाचक पद है, उसकी चेतन भाग मे लक्षणा और द्वितीय जीववाचक पद है, उसके वाच्य का ग्रहण। इस रीति से लक्षणा का नियम करें तो वाक्यो का परस्पर विरोध होगा।

वैसे सर्ववाक्यो के द्वितीय पद मे लक्षणा माने तो तीन वाक्यो मे पूर्व जो जीव पद उसके वाच्य का ग्रहण और उत्तर ईश पद की चेतन भाग मे लक्षणा। इससे अल्पज्ञतादि धर्म विशिष्ट चेतन है। यह तीन वाक्यो का अर्थ होगा। और “तत्त्वमसि” मे आदि ईश पद है, उसके वाच्य का ग्रहण और द्वितीय जीव पद की चेतन भाग मे लक्षणा। इससे सर्वज्ञतादि धर्म विशिष्ट चेतन है। यह “तत्त्वमसि” का अर्थ होने से परस्पर विरोध ही होगा। इस रीति से प्रथम वा द्वितीय पद मे लक्षणा का नियम नहीं बनता है। इससे श्रेष्ठ आचार्य दोनो पदो मे ही लक्षणा कहते है।

ईशवाचक पद मे लक्षणा है। इसका उत्तर

और यदि ऐसा कहै, प्रथम पद वा द्वितीय पद मे लक्षणा है। यह नियम नहीं करते है, किन्तु सर्ववाक्यो मे जो ईश्वर वाचक पद है, उस मे लक्षणा है। यह नियम करते है। सो ईश्वरवाचक पद पूर्व हो वा उत्तर हो। इससे वाक्यो का परस्पर विरोध नहीं होता। उसका समाधान — यदि ईश्वरवाचक पद को ही लक्षक कहै, तो सर्व अनर्थ अल्पज्ञता, पराधीनता, जन्म-मरण से आदि जो दुःख के साधन है, उनकी खान जो ससारी जीव, सो श्रुतिवाक्यो मे ज्ञेय होगा। इससे पुरुषार्थ अर्थात् मोक्ष की हानि होगी। इसका यह भाव है :—यदि ईश्वरवाचक मे ही लक्षणा माने, तो महावाक्यो का यह अर्थ होगा — “तत्पद का लक्ष्य जो अद्वय, असग, मायारहित चेतन, सो काम, कर्म, अविद्या के अधीन, अल्पज्ञ, अल्पशक्ति, परिच्छिन्न, पुण्य पाप, सुखदुःख, जन्ममरण, गमन आगमन आदिक अनन्त अनर्थ का पात्र है।” यदि

महावाक्यो का ऐसा अर्थ हो, तो जिज्ञासु को इसी अर्थ में बुद्धि की स्थिति करनी होगी। और जिसमें बुद्धि की स्थिति होती है, प्राण वियोग से अनन्तर उसी को प्राप्त होता है। इससे वेद वाक्यों के विचार से मुमुक्षु को अनर्थ की प्राप्ति होगी, आनन्द की प्राप्ति नहीं होगी। इससे ईश्वर वाचक पद में लक्षणा है, जीव वाचक में नहीं है, यह नियम असंगत है। और

जीववाचक पद में लक्षणा है। इसका उत्तर

यदि ऐसे कहें.—सर्व महावाक्यों में जो जीववाचक पद है, उनमें लक्षणा है, ईशवाचक में नहीं है। इससे पुरुषार्थ की हानि नहीं होती है। क्यों? जीववाचक पद में लक्षणा मानें तो महावाक्यों का यह अर्थ होगा :—“जो त्वपद का लक्ष्य चेतन भाग है, सो सर्वशक्ति, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, जन्मादिक बंध रहित ईश्वररूप है।” इस अर्थ में बुद्धि की स्थिति से जिज्ञासु को अतिउत्तम ईश्वरभाव की ही प्राप्ति होगी। इससे जीव वाचक पद में लक्षणा का नियम करते हैं। उसका समाधान—त्व पद का लक्ष्य साक्षी ईश्वर कैसे हो सकता है? अर्थात् नहीं हो सकता। इसीलिये श्रेष्ठ ज्ञानीजनों ने दोनों पदों में ही लक्षणा कही है। इसका भाव यह है—यदि जीववाचक पद में लक्षणा मानें और ईशवाचक में नहीं मानें। उसको यह पूछते हैं—त्व-पद की लक्षणा व्यापक चेतन में है अथवा जितने देश में जीव की उपाधि है, उतने देश में स्थित जो साक्षी चेतन, उसमें त्वपद की लक्षणा है?

यदि व्यापक चेतन में त्वपद की लक्षणा कहें तब तो नहीं बन सकती। क्यों? वाच्य अर्थ में जिसका प्रवेश हो, उसमें ही भागत्याग लक्षणा होती है। और वाच्य में व्यापक चेतन का प्रवेश नहीं है। किन्तु जीवपने की उपाधि देश में स्थित जो साक्षीचेतन, उसका वाच्य में प्रवेश है। इससे साक्षीचेतन में ही त्वपद की लक्षणा है। व्यापक चेतन में नहीं है। उस साक्षी चेतन में सर्व के हृदय का प्रेरण और सर्वप्रपञ्च में व्यापकतादिक ईश्वर के धर्मों का असंभव है। और साक्षी

सदा अपरोक्ष है। उसमें परोक्षता ईश्वर धर्म का अत्यन्त असंभव है। और मायारहित को मायाविशिष्ट कहना असंभव है। जैसे दण्डरहित को दंडी कहना और सस्कार रहित द्विज बालक को सस्कारविशिष्ट कहना असंभव है। इसलिये साक्षीचेतन का ईश्वर से अभेद कहै तो महावाक्य असंभव अर्थ के प्रतिपादक होगा। और—

दोनों पदों में लक्षणा और ओत प्रोत भाव

दोनों पदों में लक्षणा माने तो दोष नहीं है। क्यों ? जो एकता के विरोधी धर्म है, उन सबको त्यागकर दोनों पदों में प्रकाशरूप चेतन जो वाच्य भाग है, उस सर्व धर्म रहित चेतन में दोनों पदों की लक्षणा होती है। उपाधि और उपाधिकृत धर्मों से चेतन का भेद है। स्वरूप से नहीं है। उपाधि और उपाधिकृत धर्मों का त्याग करने से दोनों पदों के लक्ष्य चेतन की एकता संभव है। जैसे घटाकाश में घट दृष्टि त्याग कर मठ विशिष्ट आकाश से एकता नहीं बनती है, किन्तु मठ दृष्टि त्याग करने से एकता बनती है। सर्व वाक्यों में “तत् त्व” “त्व तत्” इस रीति से ओतप्रोत भाव की रीति जाननी चाहिये। क्यों ? जैसे गमन और आगमन रूप परिचय बिना मार्ग के सम्यक् ज्ञान का अभाव होता है। वैसे ओतप्रोत भाव बिना सम्यक् अभेद ज्ञान नहीं होता है। इससे महावाक्य उपदेश के अनन्तर जिज्ञासु को ओतप्रोत भाव कर्त्तव्य है। इसी को अन्वय और व्यतिहार भी कहते हैं। ओतप्रोत भाव करने से वाक्य के अर्थ में परोक्ष और परिच्छिन्नता भ्रांति नष्ट होती है।

यहां यह प्रश्न है—महावाक्य उपदेश के अनन्तर जिज्ञासु को ब्रह्म और आत्मा में परोक्षता और परिच्छिन्नता भ्रांति प्रतीत होती है। सो कारण बिना संभव नहीं है। वहां अन्य तो भ्रांति का कारण कोई संभव नहीं है। किन्तु ब्रह्म में स्थित माया और आत्मा में स्थित अविद्या भ्रांति का कारण संभव है। सो माया अविद्या ब्रह्म और आत्मा के आश्रित होकर पहले रहती है। किन्तु जब जिज्ञासु “तत् त्व” पदार्थ का शोधन करता है, तब दोनों नष्ट हो जाती हैं। कैसे ? जैसे घट

के स्वरूप का विचार करने से घटनिष्ठ अविद्या नहीं रहती है। वैसे ब्रह्म और आत्मा के स्वरूप का विचार करने से उनमें स्थित माया, अविद्या नहीं रहती है। विचार करने वाले अधिकारी की दृष्टि से बाधित हो जाती है। और तृतीय चेतन का अभाव है। चेतन से बिना अन्य जड़ वस्तु के आश्रित माया अविद्या नहीं रहती है। और माया अविद्या की स्थिति बिना उक्त दो प्रकार की भ्रांति संभव नहीं है। और जिज्ञासु के चित्त में प्रतीयमान जो भ्रांति उनकी माया अविद्या के बिना अन्यकारण संभव नहीं है। इस अर्थापत्ति प्रमाण से माया अविद्या की स्थिति की कल्पना होती है। इससे महावाक्य के उपदेश के अनन्तर वे माया अविद्या कहा स्थित होकर परोक्षता, परिच्छिन्नता भ्रांति को उत्पन्न करती है ? यह प्रश्न है।

इसका उत्तर यह है — पदार्थ शोधन (विचार) के अनन्तर ज्ञात (विचारित) जो ब्रह्म और आत्मा, उनमें तो माया अविद्या संभव नहीं है। तथापि महावाक्य की अर्थरूप जो ब्रह्मात्मा की एकता, सो सम्यक् ज्ञात नहीं हुई है, किन्तु अज्ञात है। उस एकता में माया अविद्या स्थित होकर परोक्षतारूप और परिच्छिन्नता रूप भ्रांति को उत्पन्न करती है। उस भ्रांति के निवारण अर्थ ओतप्रोतभाव कर्त्तव्य है। ओतप्रोतभाव के करने से एकता का सम्यक् ज्ञान होकर माया अविद्या की निवृत्ति द्वारा परोक्षता परिच्छिन्नता रूप भ्रांति की निवृत्ति होती है। “तत् त्व” इस कथन से तत्पद के अर्थ का त्व पद के अर्थ से अभेद कहा है, सो त्व-पद का अर्थ साक्षी नित्य अपरोक्ष है। इससे परोक्षतारूप भ्रांति नष्ट होती है। और “त्व तत्” इस कथन से त्वपद के अर्थ का तत्पद के अर्थ से अभेद कहा है। सो तत्पद का अर्थ व्यापक है। इससे परिच्छिन्नता रूप भ्रांति नष्ट होती है। वैसे ही “अहं ब्रह्म” “प्रज्ञान ब्रह्म” “आत्म ब्रह्म” इससे परिच्छिन्नतारूप भ्रांति नष्ट होती है। और “ब्रह्म अहं” “ब्रह्म प्रज्ञान” “ब्रह्म आत्मा” इससे परोक्षतारूप भ्रांति नष्ट होती है। जो वेद वचन और स्मृति वचन जीव ब्रह्म की एकता कहते हैं, वहां सर्वत्र भागत्यागलक्षणा द्वारा ही कहते हैं। यही समझना चाहिये।

इति श्री महावाक्य निरूपण अंश १६ समाप्त.

अथ विविध प्रश्नोत्तर निरूपण अंश १७

जन्म मरणादिक दुःख की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति जीवात्मा को किससे होती है ? ज्ञान से होती है। यद्यपि ज्ञान का स्वरूप अनेक शास्त्रों में भिन्न २ रूप से वर्णन किया है, तथापि जीव ब्रह्म के भेद को दूर करने वाला ज्ञान ही वेद में दुःख निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्तिरूप मोक्ष का साधन कहा है। जन्मादि दुःख की निवृत्ति और परमानन्द प्राप्ति की इच्छा भ्रांति से होती है। ऐसा जानना चाहिये। क्यों ? आत्मा परमानन्द स्वरूप ही है। इससे उसकी प्राप्ति की इच्छा नहीं बन सकती। जो वस्तु अप्राप्त होती है, उसकी प्राप्ति की इच्छा होती है। अपना स्वरूप तो सदा प्राप्त है। उसकी प्राप्ति की इच्छा भ्रांति बिना नहीं बनती है। जन्मादिक ससार कदाचित् आत्मा में हो तो उसकी निवृत्ति की इच्छा हो, सो जन्मादिक ससार का लेश भी जीव में नहीं है। बिना हुये दुःख की निवृत्ति की इच्छा भ्रांति बिना नहीं होती है। जन्म और नाश रहित चेतन स्वरूप ब्रह्म है वही आत्मा है। यदि आत्मा आनन्दरूप हो तो विषय सबन्ध से आनन्द की आत्मा में प्रतीति नहीं होनी चाहिये ? और होती है। इससे आत्मा आनन्द रूप नहीं है, किन्तु विषय के सबन्ध से आत्मा में आनन्द होता है। उत्तर—आत्मा से विमुख बुद्धि वाले पुरुष को विषय की इच्छा होती है। इस स्थान में जो भोग का साधन हो, उसको विषय कहते हैं। इससे धन पुत्रादिक भी विषय ही है। विषय की इच्छा से बुद्धि चंचल होती है। उस चंचल बुद्धि में आत्म स्वरूप आनन्द का आभास अर्थात् प्रतिबिम्ब नहीं होता है। और जिस विषय की इच्छा हो, वह विषय प्राप्त हो जाय तब पुरुष की बुद्धि क्षणमात्र स्थित होकर अतर्मुख होती है। उस अतर्मुख बुद्धिवृत्ति में आत्म-स्वरूप आनन्द का प्रतिबिम्ब होता है। उस आत्मस्वरूप आनन्द के प्रतिबिम्ब को अनुभव करके पुरुषों को भ्रांति होती है। “मेरे को विषय से आनन्द प्राप्त हुआ है।” परन्तु विषय में आनन्द नहीं है।

कदाचित् विषय मे आनन्द हो तो, एक विषय से तृप्त पुरुष को दूसरे विषय की इच्छा हो, तब भी प्रथम विषय से आनन्द होना चाहिये। सो नहीं होता है। और हमारी रीति से स्वरूप आनन्द का तो भान बनना नहीं है। क्यों ? दूसरे विषय की इच्छा करके बुद्धि चंचल है। उसमे प्रतिबिम्ब नहीं बनता है।

किंवा यदि विषय मे ही आनन्द हो तो, जिस पुरुष का प्रिय पुत्र वा और कोई अत्यंत प्यारा बहुत काल पीछे अकस्मात् मिल जाय, तब उसको देखते ही प्रथम जो आनन्द होता है, सो आनन्द फिर सदा नहीं होता है, सो सदा ही होना चाहिये। क्यों ? आनन्द का हेतु जो पुरुष है, सो उसके समीप है। और हमारी रीति से तो प्रथम ही आनन्द होता है, सदा नहीं होता। क्यों ? एक बार प्यारे को देखकर वृत्ति स्थित होती है। फिर वृत्ति अन्य पदार्थ मे लग जाती है, इससे चंचल है। इससे पदार्थ मे आनन्द नहीं है।

किंवा यदि विषय मे आनन्द हो तो, समाधिकाल में जो योगानन्द का भान होता है, सो नहीं होना चाहिये। क्यों ? समाधि मे किसी भी विषय का सबन्ध नहीं है। समाधि का दृष्टांत तो सबके अनुभव मे नहीं आता है। सबके अनुभव योग्य दृष्टान्त से समझाने की कृपा करे ? किंवा यदि विषय मे ही आनन्द हो तो, सुषुप्ति मे आनन्द का भान नहीं होना चाहिये। क्यों ? सुषुप्ति मे भी किसी विषय का सबन्ध नहीं है। यह सबको अनुभूत है। इससे विषय मे आनन्द नहीं है किन्तु आत्मस्वरूप आनन्द ही सर्वत्र भान होता है। इसीलिये वेद में लिखा है,—“आत्मस्वरूप आनन्द को लेकर सब आनन्द वाले होते हैं।”

ज्ञानी को विषय की इच्छा और उसके सबन्ध से सुख का भान होता है या नहीं

आपने विषय के सबन्ध से आत्मानन्द के भान की जो रीति कही है, सो अज्ञानी की कही है, ज्ञानी की नहीं कही है। क्यों ? आपने आत्म-विमुख बुद्धिवाले का नाम कहा है। सो आत्मविमुख बुद्धि अज्ञानी

की ही होती है, ज्ञानी की नहीं होती है। इससे अब आप ज्ञानी का विचार भी कहें। ज्ञानी को विषय की इच्छा और उसके सबन्ध से पूर्व-वत् ही सुखभान होता है वा नहीं होता ? उत्तर —

द्विविध आत्मविमुख है। विषयानन्द स्वरूपानन्द से भिन्न नहीं

आत्मविमुख अज्ञानी ही नहीं होता है, ज्ञानी भी होता है। ज्ञानी की बुद्धि भी जब व्यवहार में आती है तब वह तत्त्व को भूल जाता है। कैसे ? जैसे जब जाग्रदाकार वृत्ति होती है तब स्वप्नाकार वृत्ति नहीं होती है। जब स्वप्नाकार वृत्ति होती है तब जाग्रदाकार वृत्ति नहीं होती है। वैसे ही ज्ञानी की बुद्धि भी जब आत्माकार होती है, तब अनात्माकार नहीं होती। और जब अनात्माकार होती है, तब आत्माकार नहीं होती। यद्यपि एक अन्तःकरण में एक काल में भिन्न विषयाकार सामान्य विशेषरूप दो वृत्तियाँ होती हैं। तथापि दोनों विशेष वृत्तियाँ नहीं होती हैं। इससे अन्य व्यवहार में सलग्न पुरुष को जैसे पेटी में जानबूझकर रखे धन की विस्मृति हो जाती है। फिर व्यवहार समाप्ति पर उस धन का स्मरण होता है। वैसे ज्ञानी की भी बुद्धि व्यवहार में विशेष सलग्न हो तब उसको भी तत्त्व का विस्मरण होता है। फिर जब व्यवहार से उपराम होता है तब उसका ज्यो का त्यो स्मरण हो जाता है। इसी से भगवान् भाष्यकार ने शारीरक भाष्य के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में कहा है —“व्यवहार में ज्ञानवान् भी अविवेकी जन के समान व्यवहार करते हैं।” उस काल में ज्ञानवान् भी आत्मविमुख ही होता है। और ज्ञानी की बुद्धि यदि सदा आत्माकार ही रहे तो भोजनादिक व्यवहार नहीं होगा, इससे आत्मविमुख बुद्धि दोनों की होती है। अज्ञानी की बुद्धि तो सदा आत्मविमुख होती है और ज्ञानी की बुद्धि आत्मविमुख हो उस काल में ज्ञानी को भी इच्छा और विषय के सबन्ध से आत्मस्वरूप आनन्द का भान अज्ञानी के समान ही होता है। परन्तु इतना भेद है —विषय के सबन्ध से जो आनन्द का भान होता है, उसको ज्ञानी तो जानता है, यह जो आनन्द है, सो मेरे स्वरूप से भिन्न नहीं है किन्तु उसका ही

आभास है और अज्ञानी नहीं जानता। इससे केवल अज्ञानी को ही विषय में आनन्द की भांति होती है।

जन्मादिक दुःख कौन में है ?

आपने कहा —आत्मा परमानन्द स्वरूप है, सो मैंने भली प्रकार से जान लिया है। और आपने कहा “जन्म मरणादि ससार दुःख आत्मा में नहीं है। इससे उसकी निवृत्ति नहीं बनती है।” इसमें शका है —यदि जन्मादि दुःख आत्मा में नहीं है तो जिसमें यह ससार है, सो मेरे आत्मा से भिन्न आश्रय इनका कौन है ? जिसमें ससार दुःख जानकर अपने में नहीं मान ? उत्तर —ससार का तो अतिशय अभाव है, न तेरे आत्मा में है और न मेरे आत्मा में है तथा न किसी अन्य की आत्मा में है।

दुःख कही नहीं, तो प्रत्यक्ष प्रतीत क्यों होता है ?

यदि जन्म मरणादिक ससार दुःख मेरे आत्मा में तथा अन्य में कही भी नहीं तो प्रत्यक्ष प्रतीत क्यों होता है ? जो वस्तु नहीं होती है, सो प्रतीत भी नहीं होती है। कैसे ? जैसे बध्या का पुत्र और आकाश में पुष्प नहीं है सो प्रतीत भी नहीं होते हैं। वैसे ससार भी नहीं हो तो प्रतीत भी नहीं होना चाहिये। और जन्मादिक ससार प्रतीत होता है। इससे “जन्मादिक ससार रूप दुःख नहीं है” यह कहना नहीं बनता। उत्तर —जन्मादिक जगत् परमार्थ से नहीं है, तो भी आत्मा का ब्रह्मस्वरूप करके जो अज्ञान है, उसमें मिथ्या ही प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे स्वप्न के पदार्थ, आकाश में नीलता और रज्जु में सर्प, परमार्थ से नहीं है और मिथ्या प्रतीत होते हैं। वैसे ही जन्मादिक जगत् परमार्थ से नहीं है, मिथ्या ही प्रतीत होता है।

अपार मिथ्या जगत् का आधार और अधिष्ठान

जिसमें यह अपार मिथ्या जगत् प्रतीत होता है, वह इसका आधार और अधिष्ठान कौन है ? कृपा करके कहिये आपके कथन से मुझे ज्ञात होगा, अन्यथा नहीं। उत्तर—तेरे निजरूप ब्रह्म के अज्ञान से मिथ्या जगत् प्रतीत होता है। इससे जगत् का आधार और अधिष्ठान तू है। कैसे ?

जैसे रज्जु के अज्ञान से मिथ्यासर्प प्रतीत होता है। वही मिथ्यासर्प का अधिष्ठान रज्जु है। यद्यपि मिथ्या सर्प के अधिष्ठान में दो पक्ष हैं :— प्रथम पक्ष में रज्जु उपहित चेतन अधिष्ठान है। और मुख्य द्वितीय पक्ष में वृत्ति उपहित चेतन अधिष्ठान है। किसी पक्ष में भी रज्जु अधिष्ठान नहीं है। तथापि प्रथम पक्ष में चेतन में अधिष्ठानपने की उपाधि रज्जु है। इसलिये स्थूल दृष्टि से रज्जु को अधिष्ठान कहते हैं। जैसे मिथ्यासर्प का अधिष्ठान तथा आधार रज्जु है, वैसे मिथ्या जगत् का अधिष्ठान और आधार तू आत्मा है।

आत्मा का सामान्यरूप आधार और विशेषरूप अधिष्ठान है

इस स्थान में यह रहस्य है.—जैसे जेवरी के दो स्वरूप हैं। एक तो सामान्यरूप है और दूसरा विशेषरूप है। सामान्यरूप “इद” है, विशेषरूप “रज्जु” है। “यह सर्प है” इस रीति से मिथ्यासर्प से अभिन्न होकर भ्रातिकाल में प्रतीत हो, जो “इदरूप” सो सामान्यरूप है। और जो स्वरूप की भ्रातिकाल में प्रतीत नहीं होता, किन्तु जिसकी प्रतीति होने पर भ्राति दूर हो जाती है, सो रज्जु का विशेषरूप है। वैसे आत्मा के भी दो रूप हैं। एक सामान्य और दूसरा विशेष। सत् रूप सामान्यरूप है। असगता, कूटस्थता, नित्यमुक्ततादिक विशेषरूप है। क्यों ? “स्थूल सूक्ष्म सघात है” इसमें स्थूल सूक्ष्म सघात की भ्राति समय भी मिथ्या सघात से अभिन्न होकर सत् रूप प्रतीत होता है। इससे आत्मा का सत् स्वरूप सामान्यरूप है। और स्थूल सूक्ष्म सघात की भ्राति समय आत्मा का असग, कूटस्थ, नित्यमुक्त स्वरूप प्रतीत नहीं होता। किन्तु असगादि स्वरूप आत्मा की प्रतीति होने पर सघात भ्राति दूर होती है। इससे असगता, कूटस्थता, नित्यमुक्तता, व्यापकतादिक विशेषरूप है। सर्व भ्राति में सामान्यरूप को आधार कहते हैं। और विशेषरूप को अधिष्ठान कहते हैं। कैसे ? जैसे सर्प का आश्रय जो जेवरी उसका सामान्य “इद” स्वरूप सर्प का आधार है। और विशेष रज्जुस्वरूप अधिष्ठान है। वैसे मिथ्याप्रपञ्च का आश्रय जो आत्मा उसका सामान्य

सत्त्वरूप प्रपञ्च का आधार है। और असगतादिक विशेषरूप अधिष्ठान है। इस रीति से आधार और अधिष्ठान का किञ्चित् भेद सर्वजात्म मुनि ने प्रतिपादन किया है।

जगत् का द्रष्टा कौन है ?

यदि जगत् का आधार और अधिष्ठान आत्मा है, तो द्रष्टा कौन है ? वह आत्मा से भिन्न ही होना चाहिये। जैसे सर्प का आधार और अधिष्ठान जो रज्जु है, उससे भिन्न पुरुष सर्प का द्रष्टा है।

सर्व कल्पित का द्रष्टा अधिष्ठान

उक्त प्रश्न का उत्तर :—जगत् में जो मिथ्या वस्तु है, वे सब अधिष्ठान में कल्पित होती हैं। वह अधिष्ठान दो प्रकार का होता है। एक चेतन और दूसरा जड़। जहाँ जड़ वस्तु अधिष्ठान होता है, वहाँ द्रष्टा अधिष्ठान से भिन्न होता है। और जहाँ चेतन अधिष्ठान होता है, वहाँ अधिष्ठान ही द्रष्टा होता है, भिन्न द्रष्टा नहीं होता। कैसे ? जैसे स्वप्न का अधिष्ठान साक्षीचेतन है, सोई स्वप्न का द्रष्टा है। वैसे जगत् का आत्मा ही अधिष्ठान है, सोई द्रष्टा है। यह शका और समाधान स्थूल दृष्टि से जेवरी को सर्प का अधिष्ठान मानकर करते हैं। और सिद्धांत में तो सर्प का अधिष्ठान साक्षीचेतन है, सोई द्रष्टा है। इससे सर्वकल्पित का अधिष्ठान है, वही द्रष्टा है। शका समाधान नहीं बनते। इस रीति से मिथ्या सप्सारूप दुःख भ्रांति से आत्मा में प्रतीत होता है। उस मिथ्या दुःख की निवृत्ति की इच्छा नहीं बनती है। कैसे ? जैसे बाजीगर ने किसी पुरुष को मिथ्या शत्रु मंत्र के बल से दिखाया हो, तब उसके मारने के लिये वह पुरुष उद्योग नहीं करता है, वैसे ही मिथ्या सप्सार की निवृत्ति की भी इच्छा नहीं होती है।

जन्मादिक सप्सार दुःख का हेतु है, इससे उसकी निवृत्ति का उपाय कहे ?

आप्तने कहा जगत् तेरे आत्मा में मिथ्या ही प्रतीत होता है, सत्य नहीं है। सो यद्यपि सत्य है। तथापि वह मिथ्याजन्मादि सप्सार भी

जिस उपाय से मेरी आत्मा में भान नहीं हो वह उपाय मुझे अवश्य बताने की कृपा करो। और आपने कहा था मिथ्या की निवृत्ति के लिये साधन की आवश्यकता नहीं है। सो वार्ता भी सत्य है। परन्तु जिसको मिथ्या पदार्थ भी दुःख का हेतु हो उसको वह मिथ्या भी साधन से दूर करना योग्य है। कैसे ? जैसे किसी पुरुष को प्रतिदिन भयानक स्वप्न आते हो, वे मिथ्या भी होते हैं, परन्तु उनको भी दूर करने के लिये जप और पाद प्रक्षालनादिक नाना साधनों का अनुष्ठान करते हैं। वैसे यह ससार मिथ्या भी है, परन्तु मेरे को जन्मादिक दुःख का हेतु प्रतीत होता है। इससे ससार की निवृत्ति चाहता हूँ। आप कृपा करके उपाय बताइये।

ससार निवृत्ति का उपाय

अपने आत्मस्वरूप के अज्ञान से जगत् रूप दुःख प्रतीत होता है, सो आत्मज्ञान से नष्ट होता है। जो वस्तु जिसके अज्ञान से प्रतीत होती है, सो उसी के ज्ञान से नष्ट होती है, यह नियम है। कैसे ? जैसे रज्जु के अज्ञान से सर्प प्रतीत होता है, वह रज्जु के बोध से ही नष्ट होता है। वैसे आत्मज्ञान से ही जगत् का अभाव होता है। जगत् तेरे आत्मा में तीन काल में भी नहीं है। क्यों ? मिथ्या है, जो वस्तु मिथ्या होती है, सो अधिष्ठान की हानि नहीं करती है। कैसे ? जैसे मृगतृष्णा का जल भूमि को गीली नहीं करता है। वैसे मेरे आत्मा में जगत् प्रतीत हो तो भी मिथ्या है। इससे आत्मा की कुछ भी हानि नहीं कर सकता है। और “मैं आत्मा सत् चित् आनन्दमय ब्रह्म स्वरूप हूँ” ऐसे निश्चय का नाम ज्ञान है। वही मोक्ष का साधन है, अन्य कोई भी नहीं है। वह तेरे को प्रथम ही कहा है।

अज्ञान का नाश केवल ज्ञान से, कर्म उपासना से नहीं

जगत् का उपादान कारण अज्ञान है। उस अज्ञान के नाश से जगत् का नाश आप ही हो जाता है। क्यों ? उपादान के नाश होने पर कार्य नहीं रहता है। उस अज्ञान का नाश केवल ज्ञान से होता है, कर्म उपासना से नहीं होता। क्यों ? अज्ञान का विरोधी ज्ञान है, कर्म उपासना

विरोधी नहीं है। कैसे ? जैसे गृह में अधिकार होता है, वह किसी भी क्रिया से दूर नहीं होता है। केवल प्रकाश से ही दूर होता है। वैसे अज्ञानरूप अधिकार ज्ञानरूप प्रकाश से ही दूर होता है। अन्य किसी भी साधन से दूर नहीं होता। जन्मादिक ससार दुःख निवृत्ति का उपाय रूप यह उपदेश है। इसको हृदय में धारण कर और इसमें यदि कोई सशय रह गया हो तो विचार करके पुनः प्रश्न द्वारा उसे भी निवृत्त कर सकता है।

आपने कहा—जगत् का कारण अज्ञान है। ज्ञान द्वारा अज्ञान की निवृत्ति होकर जगत् की निवृत्ति होती है, सो मैं सत्य मानता हूँ। और ज्ञान का स्वरूप भी आपने कहा—जगत् मिथ्या है, जीव आनन्दस्वरूप है, सो ब्रह्म से भिन्न नहीं है, किन्तु ब्रह्मरूप है। ऐसे निश्चय का नाम ज्ञान है। “उसमें जगत् मिथ्या है और जीव आनन्दस्वरूप है” यह वार्ता तो मैं जान गया हूँ। परन्तु “जीव ब्रह्म दोनों एक है” यह वार्ता मेरे समक्ष में नहीं आई है। क्यों ? जीव ब्रह्म के भेद को बताने वाली शका मेरे हृदय में उठती है। वह यह है—मैं पुण्य पाप का कर्ता हूँ और उनके फल जन्म मरण, सुख दुःख को धारण करता हूँ और भी नाना प्रकार का जगत् मेरे में प्रतीत होता है। और जगत् के कारण अज्ञान को दूर करने के लिये ज्ञान चाहता हूँ। और ब्रह्म में न पुण्य है, न पाप है, न जन्म है, न मरण है, न सुख है, न दुःख है, और भी कोई क्लेश ब्रह्म में नहीं है। ज्ञान की इच्छा भी नहीं है। इससे ब्रह्म का और मेरा स्वरूप परस्पर विरुद्ध है। इसलिये दोनों की एकता नहीं बनती है। यद्यपि मेरे में भी जन्मादिक ससार परमार्थ से नहीं है। तथापि मिथ्या जो जन्मादिक है सो मेरे को भ्राति से प्रतीत होता है और ब्रह्म में नहीं है। इतना भेद है, इससे एकता संभव नहीं है। (यह प्रमेयगत सशय का स्वरूप है)। मेरे हृदय में एक सशय और भी है। सो भी आप सुनें। उससे भी जीव ब्रह्म की एकता भग होती है। वह भी मैं आपको सुनाता हूँ। आप सुनकर उसको भी दूर करें। वेद में मैंने ऐसा देखा है—एक बुद्धिरूप वृक्ष में दो पक्षी हैं। वे दोनों समान हैं। उनमें एक ती कर्म के फल को भोगता है। एक शुद्ध है, भोगरहित है, असग है

और उस फल भोगनेवाले को प्रकाशता है। इनमें भोगने वाला जीव प्रतीत होता है। और दूसरा परमात्मा प्रणीत होता है। इससे उनकी एकता संभव नहीं है।

और वेद में कर्म और उपासना बहुत प्रकार से कहे हैं। सो जीव ब्रह्म की एकता में निष्फल हो जायेंगे। क्यों ? जो आप जीव ब्रह्म की एकता कहते हो, सो ब्रह्म में जीव के स्वरूप का अंतरभाव कहते हो ? अथवा जीव में ब्रह्म के स्वरूप का अंतरभाव कहते हो ? यदि कदाचित् ब्रह्म में जीव के स्वरूप का अंतरभाव कहेंगे तो जीव को ब्रह्म-रूप होने से अधिकारी का अभाव होगा। इससे कर्म और उपासना निष्फल होंगे। और यदि जीव में ब्रह्म के स्वरूप का अंतरभाव कहेंगे तो ब्रह्म को जीवरूप होने से जिसकी उपासना करते हैं, उस उपास्य का अभाव होगा। इससे उपासना निष्फल होगी। और कर्म का फल देने वाला जो परमात्मा, उसका अभाव होगा। इससे कर्म निष्फल होगा। और मीमांसक जो कहते हैं “कर्म ही ईश्वर है। उनसे ही फल होता है।” सो वार्ता समीचीन नहीं है ? क्यों ? जो कर्म है सो जड़ है, उनको फल देने का सामर्थ्य नहीं है। इससे कर्म का फल ईश्वर देते हैं। इस रीति से परमात्मा और जीव की एकता नहीं बनती है। यह प्रमाणगत सशय का स्वरूप है।

उक्त प्रश्न का उत्तर। चार आकाश और चार चेतन

जो तेरे हृदय में शक्यों हुई हैं उनका निराकारण हो सो विचार मैं कहता हूँ तू सुन — जैसे एक आकाश के चार भेद हैं — १ घटाकाश, २ जलाकाश, ३ मेघाकाश, और ४ महाकाश। वैसे एक चेतन के चार भेद हैं — १ कूटस्थ, २ जीव, ३ ईश्वर, और ४ ब्रह्म। ये चार भेद आकाश के समान चेतन में हैं। जब इनका स्वरूप तू भली प्रकार जानेगा, तब तेरी शका समाधान तू आप ही कर लेगा। इससे मैं इनका स्वरूप कहता हूँ, तू सुन जिनके सुनने से सशयरहित ज्ञान होकर जन्मादिक दुःख नष्ट हो जायेंगे।

घटाकाश

जल से भरे हुये घट को आकाश जितना अवकाश देता है, उतने आकाश को घटाकाश कहते हैं। शका — घट से बाहर जो आकाश है सो महाकाश है। उससे भिन्न घट के भीतर का जो आकाश है, वह घटाकाश है। यह घटाकाश का लक्षण सुगम है। इसको छोड़कर उक्त लक्षण करने का क्या प्रयोजन है ? इसका समाधान यह है — घटाकाश का पूर्व उक्त लक्षण करे तो, घट जिसमें स्थित है, सो आकाश पंचम कपालाकाश (ठीकराकाश) कहना होगा। सो शास्त्र से विरुद्ध है। इससे 'जल से भरे हुये घट को आकाश जितना अवकाश देता है, उतने आकाश को घटाकाश कहते हैं। यह लक्षण ही उचित है।

जलाकाश

जल से भरे हुये घट में नक्षत्रादि सहित आकाश का प्रतिबिम्ब होता है, वह आकाश का प्रतिबिम्ब और घटाकाश, दोनों मिले हुयों को जलाकाश कहते हैं। जल बिना प्रतिबिम्ब नहीं होता। इससे यहां आकाश का प्रतिबिम्ब कहने से घट में स्थित जो जल, उसके सहित आकाश के प्रतिबिम्ब का ग्रहण है। इसमें कोई शका करते हैं। — आकाश का प्रतिबिम्ब नहीं होता है, किन्तु केवल नक्षत्रादिको का ही प्रतिबिम्ब होता है। क्यों ? आकाश रूपरहित है। प्रतिबिम्ब रूप वाले पदार्थ का ही होता है। इससे आकाश का प्रतिबिम्ब नहीं बनता। ऐसी शंका करते हैं। उसका समाधान यह है — यदि जल में आकाश का प्रतिबिम्ब नहीं हो, तो गोडे परिमाण जल में मनुष्य परिमाण गभीरता की जो प्रतीति होती है, सो नहीं होनी चाहिये। इससे आकाश का प्रतिबिम्ब मानना योग्य है। और जो कहते हैं "रूप रहित पदार्थ का प्रतिबिम्ब नहीं होता है।" सो भी नियम नहीं है। क्यों ? रूपरहित जो शब्द है। उसकी प्रतिध्वनि होती है, सो शब्द का प्रतिबिम्ब है। और गुण के आश्रित गुण नहीं रहता है, किन्तु आकाशादिक द्रव्य के आश्रित गुण रहता है। इस नियम से नील पीतादि रंगमय जो रूप है, सो रूप गुण का आश्रित होने से रूप रहित है। उस रूप रहित नील पीतादि रंग का स्वरूप आदिक स्वच्छ उपाधि में प्रतिबिम्ब होता है। उसके समान रूप रहित

आकाश का और रूपरहित चेतन का प्रतिबिम्ब बनता है। इससे रूप रहित आकाश का प्रतिबिम्ब सिद्ध होता है।

मेघाकाश

मेघो को जो आकाश अवकाश देता है और मेघो के जल में जो आकाश का प्रतिबिम्ब है, उन दोनों को मेघाकाश कहते हैं। इसमें कोई शका करते हैं — मेघ तो आकाश में है, उनमें जल और आकाश का प्रतिबिम्ब बिना देखे कैसे जाना जाय ? इसका समाधान — यद्यपि मेघ में जल और आकाश का प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष नहीं है, तथापि अनुमान से जाने जाते हैं — मेघ जल की वृष्टि करते हैं। इससे अनुमान होता है, मेघो में जल है। यदि मेघो में जल नहीं हो तो मेघो से जल की वृष्टि नहीं होनी चाहिये। मेघो में जल है, सो आकाश के प्रतिबिम्ब सहित है। क्यों ? जल आकाश के प्रतिबिम्ब बिना नहीं होता है। इससे मेघो में जो जल है, सो भी आकाश के प्रतिबिम्ब सहित है। इस रीति से मेघो में जल और आकाश के प्रतिबिम्ब का अनुमान होता है।

महाकाश

ब्रह्माण्ड के बाहर और भीतर सर्वत्र एकरस व्यापक जो आकाश है, उसको महाकाश कहते हैं। चार प्रकार के आकाश के लक्षण कहे, अब चार प्रकार के चेतन के लक्षण कहता हूँ, तू सुन जिनके सुनने से विचार का फल ज्ञान प्राप्त होता है।

कूटस्थ

बुद्धि वा व्यष्टि अज्ञान का जो अधिष्ठान चेतन है, उसको कूटस्थ कहते हैं। जिस पक्ष में बुद्धि सहित चेतन जीव है, उस पक्ष में बुद्धि के अधिष्ठान को कूटस्थ कहते हैं। और जिस पक्ष में व्यष्टि अज्ञान सहित चेतन को जीव कहते हैं, उस पक्ष में व्यष्टि अज्ञान का जो अधिष्ठान है, उसको कूटस्थ कहते हैं। इस स्थान में यह सिद्धांत है — जीवपने का जो विशेषण है, उसके अधिष्ठान को कूटस्थ कहते हैं। सो कूटस्थ अजन्य है अर्थात् उत्पत्तिरहित है। इसका अभिप्राय

यह है — जैसे ब्रह्म से भिन्न चिदाभास उत्पन्न होता है, वैसे यह कूटस्थ उत्पन्न नहीं होता है। किन्तु ब्रह्मरूप ही है। जैसे घटाकाश महाकाश से भिन्न नहीं होता है, महाकाश रूप ही होता है, वैसे कूटस्थ ब्रह्म से भिन्न नहीं होता है, ब्रह्मरूप ही है। यह कूटस्थ ही आत्मपद का लक्ष्य अर्थ है। इसी को प्रत्यक् और निजरूप कहते हैं। यही जीवसाक्षी है।

जीव

नाना काम और कर्म सहित जो बुद्धि है और उसमें चेतन का प्रतिबिम्ब है, उसको ज्ञानीजन जीव कहते हैं। सो केवल प्रतिबिम्ब मात्र को ही जीव नहीं कहते हैं। किन्तु जैसे घटाकाश सहित आकाश के प्रतिबिम्ब को जलाकाश कहते हैं, वैसे बिम्ब जो कूटस्थ उस सहित चिदाभास को जीव कहते हैं। इससे यह सिद्ध हुआ — बुद्धि में जो चिदाभास और बुद्धि का अधिष्ठान चेतन दोनों का नाम जीव है। यहाँ “चिदाभास” शब्द से बुद्धि सहित चिदाभास का ग्रहण है। कामना और कर्मरूप जल सहित बुद्धिरूप घट में चेतन का प्रतिबिम्ब है। यह रीति दुर्गम है। इससे स्थूलदेह रूप घट में नख से शिखा पर्यंत भरा बुद्धिरूप जल है। उसमें चेतन का प्रतिबिम्ब और कूटस्थ दोनों का नाम जीव है। यह रीति सुगम है। यहाँ केवल बुद्धि सहित चिदाभास को त्वपद का अर्थ जीव कहें तो, उसमें भाग त्याग लक्षणा संभव नहीं होगी। किन्तु सब वाच्यभाग का त्याग रूप जहत लक्षणा संभव होगी। वैसे मानना आचार्यों की युक्ति से विरुद्ध है। और अधिष्ठान से अभिन्न होकर अधिष्ठान को ढाँपे, उसको आरोप कहते हैं। अधिष्ठान से भिन्न होकर कहीं भी आरोप्य की प्रतीति नहीं होती है। इससे अनुभव से भी विरुद्ध है। इससे चिदाभास सहित बुद्धि विशिष्ट कूटस्थ चेतन जीव है। ऐसे मानना योग्य है। पूर्व बिम्ब जो कूटस्थ, उस सहित आभास को जीव कहा है। इससे यह प्रतीत होता है :— बुद्धि में जो प्रतिबिम्ब है, सो कूटस्थ का है। बाहर के ब्रह्म चेतन का नहीं है। क्यों ? जिसका प्रतिबिम्ब हो, उसको बिम्ब कहते हैं। कूटस्थ को बिम्ब कहा है, इससे उसका प्रतिबिम्ब है। यह प्रतीत

होता है। सो अब कहते हैं —जैसे बड़े लाल पुष्प के ऊपर श्वेत स्फटिक धरा हो, उसमें फूल की लाली की दमक होती है। सो लाल पुष्प का प्रतिबिम्ब है। वैसे कूटस्थ के आश्रित जो बुद्धि है, उसमें कूटस्थ के प्रकाश की दमक होती है। जैसे स्फटिक अत्यन्त उज्ज्वल है, वैसे बुद्धि भी अत्यन्त शुद्ध है। क्यो ? बुद्धि सत्त्वगुण का कार्य है। इससे कूटस्थ की दमक का नाम प्रतिबिम्ब है।

अथवा ब्रह्मचेतन का प्रतिबिम्ब है। कैसे ? जैसे महाकाश का घट के जल में प्रतिबिम्ब होता है। भीतर के आकाश का नहीं होता। क्यो ? जितनी गभीरता जल में प्रतीत होती है, उतनी गंभीरता भीतर के आकाश में नहीं है। वह गभीरता ही आकाश का प्रतिबिम्ब है। और जो यह कहते हैं —“व्यापक चेतन का प्रतिबिम्ब नहीं बनता” सो शका आकाश के दृष्टांत से दूर होती है। क्यो ? आकाश भी व्यापक है और उसका प्रतिबिम्ब होता है। वैसे व्यापक चेतन का भी प्रतिबिम्ब होता है। और जो कहते हैं —“रूपवाले पदार्थ का रूपवाले पदार्थ में प्रतिबिम्ब होता है” सो भी नियम नहीं है। क्यो ? “रूपरहित शब्द का रूपरहित आकाश में प्रतिबिम्ब होता है।” यह पूर्व कहा था। इससे चेतन का प्रतिबिम्ब होता है। इस रीति से बुद्धि में आभास और बुद्धि का अधिष्ठान चेतन, दोनों का नाम जीव है यह कहा है। उस जीव को ही त्वपद का वाच्य कहते हैं। और उसमें चिदाभास को त्यागकर केवल कूटस्थ को त्वपद का लक्ष्य कहते हैं। अह शब्द का वाच्य भी जीव ही है। केवल कूटस्थ अह शब्द का लक्ष्य है। यद्यपि चिदाभास और कूटस्थ दोनों का नाम जीव है, तथापि जीवपने के जो धर्म हैं, सो सब आभास में हैं। पुण्य, पाप, पुण्यपाप के फल सुखदुःख, लोकांतर में गमन, इस लोक में आगमन, इससे आदि सब आभास सहित बुद्धि करती है। कूटस्थ नहीं करता है। कूटस्थ में केवल भ्राति से प्रतीत होते हैं। सो भ्राति से प्रतीति भी बुद्धि सहित आभास को होती है, कूटस्थ को नहीं होती है।

क्यों ? कूट जो लुहार का अहरन उसके समान निर्विकार रूप से स्थित हो उसको कूटस्थ कहते हैं। अथवा कूट अर्थात् मिथ्या बुद्धि और चिदाभास उनमें असंग रूप से स्थित हो, उसको कूटस्थ कहते हैं। इससे कूटस्थ में भ्राति आदिक नहीं बनते, किन्तु चिदाभास में बनते हैं। और अत्यंत विचार से देखिये तो पुण्यपाप, सुखदुःख, लोकांतर में गमन और आगमन, केवल बुद्धि में है। आभास में भी नहीं है, बुद्धि के संयोग से आभास में भासते हैं। कैसे ? जैसे लोह की कड़ाई में जो तप्त तैल है, उसमें आकाश का प्रतिबिम्ब होता है, किन्तु अग्नि का ताप तैल को ही लगता है। उसमें स्थित आकाश के प्रति-बिम्ब को नहीं लगता। तब तैल पूरित कड़ाई के अधिष्ठान रूप आकाश को कैसे लगेगा ? वैसे पुण्य पापादिक रूप जो ससार है, सो केवल बुद्धि में है। आभास में भी भ्राति बिना नहीं भासता है। तब उनके अधिष्ठान कूटस्थ में कैसे होगा ? परन्तु उसकी कूटस्थ में प्रतीति ही अज्ञानकृत भ्राति है। और जैसे जल सहित जो घट है, मो टेडा होता है और सीधा होता है, जाता है, आता है। तब उसके सबन्ध से आकाश का आभास संपूर्ण क्रिया करता है और स्वतंत्र कुछ भी नहीं करता है। वैसे काम कर्म रूप जल से भरा जो बुद्धि रूप घट है, सो पुण्य से आदि संपूर्ण विकार धारणा करता है। और उसके सबन्ध से चिदाभास धारण करता है। कूटस्थ सर्व विकार से रहित है। जैसे जल पूरित घट के विकार से रहित घटाकाश है, उसके समान ही कूटस्थ को जानो। इससे जीवपने के धर्म चिदाभास में है। तथापि कूटस्थ में अज्ञान से प्रतीत होते हैं। इससे बुद्धि में कूटस्थ सहित जो चिदाभास उसको जीव कहते हैं।

यह जो जीव का स्वरूप वर्णन किया है, इससे प्राज्ञ की हानि होती है। क्यों ? सुषुप्ति के अभिमानी जीव का नाम प्राज्ञ है। उस सुषुप्ति में बुद्धि का अभाव होता है। इससे बुद्धि में आभास भी नहीं बसता है। इससे प्राज्ञ के स्वरूप का प्रतिपादक जो शास्त्र है, उसका विरोध होगा। इसलिये जीव का अन्य स्वरूप प्रतिपादन करते हैं। अज्ञान के अंश को व्यष्टि अज्ञान कहते हैं। संपूर्ण अज्ञान को समष्टि अज्ञान

कहते हैं। उस अज्ञान के अश में जो चेतन का आभास और अज्ञान के अश का अधिष्ठान जो कूटस्थ है, उन दोनों को जीव कहते हैं। इस लक्षण से प्राज्ञ का अभाव नहीं होता है। क्यो ? सुषुप्ति में अज्ञान रहता है। सुषुप्ति में चेतन के प्रतिबिम्ब सहित जो अज्ञान का अश है। सोई बुद्धिरूप को प्राप्त होता है। और चेतन का प्रतिबिम्ब साथ ही होता है। उस चिदाभास सहित बुद्धि में पुण्यादिक ससार प्रतीत होता है। इस अभिप्राय से बुद्धि ही कही शास्त्रों में जीवपने की उपाधि वर्णन करी है और विचार दृष्टि से जीवपने की उपाधि अज्ञान है। यहा बुद्धि किवा बुद्धि का सस्कार-रूप घट है। उसमें व्यष्टि अज्ञानरूप जल भरा है, उसमें चेतन का प्रतिबिम्ब है। अथवा व्यष्टि अज्ञानरूप घट है। उसमें मलिन सत्वगुण रूप जल भरा है। उसमें चेतन का प्रतिबिम्ब है। अधिष्ठान कूटस्थ सहित उसको जीव कहते हैं।

ईश्वर

माया में चेतन का आभास, माया और माया का अधिष्ठान चेतन, इनको ईश्वर कहते हैं। सो ईश्वर मेघाकाश के सम है। ईश्वर अतर्क्यामी है। क्यो ? सर्व के अंतर प्रेरणा करता है, इससे अतर्क्यामी है। और सदा मुक्त है। क्यो ? उसको अपने स्वरूप में आवरण नहीं है। इससे जन्म मरणादिक बंध की प्रतीति भी नहीं है। इसलिये ईश्वर नित्यमुक्त है। और सर्वज्ञ है अर्थात् सर्व पदार्थों को जानने वाला है। इसमें यह हेतु है — माया में शुद्ध सत्वगुण है। तमोगुण और रजोगुण से दबा हुआ सत्वगुण नहीं होता है। किन्तु रजोगुण और तमोगुण को दबाने वाला होता है, उसको शुद्ध सत्वगुण कहते हैं। सत्वगुण से ज्ञान को उत्पत्ति होती है। इससे प्रकाश स्वभाव वाला सत्वगुण है। ऐसी सत्वगुण वाली माया में जो चेतन का आभास, उसको स्वरूप में अथवा अन्य पदार्थ में आवरण सभव नहीं है। इससे मुक्त है और सर्वज्ञ है। अधिष्ठान चेतन तो जीव और ईश्वर दोनों में बंध मोक्ष भेद से रहित है। आकाश के समान एकरस है। परन्तु आभास अश में बंध मोक्ष है। अधिष्ठान में आभास को भ्रांति से प्रतीत होते हैं। इससे केवल आभास में बंध मोक्ष है।

उसमे भी इतना भेद है — जिस आभास मे आवरण है, उसमे बध है । जिसमे स्वरूप का आवरण नहीं है , सो मुक्त है । ईश्वर मे आवरण नहीं है, इससे ईश्वर सदा मुक्त है । और जीव मे आवरण है, इससे जीव बद्ध है । बद्ध अर्थात् बधा हुआ है । क्यों ? जिस अविद्या के अश मे चेतन के आभास को जीव कहा है, उस अविद्या का आवरण करने का स्वभाव है । यद्यपि अविद्या, अज्ञान, और माया एक ही वस्तु को कहते हैं, तथापि शुद्ध सत्वगुण की प्रधानता से माया कहते हैं । और मलिन सत्वगुण की प्रधानता से अज्ञान और अविद्या कहते हैं । रजोगुण और तमोगुण से दबा जो सत्वगुण है, उसको मलिन सत्वगुण कहते हैं । इससे तमोगुण और रजोगुण की अधिकता होने से अविद्या मे जो जीव का आभास अश है, उसको अविद्या स्वरूप का आवरण करती है । इससे जीव मे बधन है और ईश्वर मे नहीं है । अधिष्ठान चेतन सहित जो माया मे आभासरूप ईश्वर है, उसको तत्पद का वाच्य कहते हैं । केवल अधिष्ठान चेतन तत्पद का लक्ष्य है ।

“जो ईश्वर है, सोई जगत् की उत्पत्ति, पालन और सहार करता है” यह सपूर्ण शास्त्रो मे कहा है । उसका अभिप्राय यह है :—चेतन अश तो आकाश के समान असग है और आभास अश जगत् की उत्पत्ति आदि करता है । उसी मे सर्वज्ञता है । और भक्तजन के ऊपर अनुग्रह जो करता है, सो भी केवल आभास अश करता है । और जो कुछ ऐश्वर्य है, सो केवल आभास मे है, चेतन अश एकरस है । उसमे सत्ता स्फूर्ति देने बिना अन्य ऐश्वर्य नहीं बनता ।

ब्रह्म

ब्रह्माण्ड के भीतर बाहर जो महाकाश के समान परिपूर्ण चेतन है, उसको ब्रह्म कहते हैं । वह ब्रह्म समीप नहीं है और दूर भी नहीं है । क्यों ? जो वस्तु अपने से भिन्न हो और देशरूप उपाधि वाला हो, उसको समीप और दूर कहा जाता है । ब्रह्म भिन्न नहीं है, किन्तु सर्व का आत्मा है और देशादिक सर्व उपाधि से रहित है । इससे समीप और दूर नहीं कहा जाता ।

यद्यपि ब्रह्म शब्द का वाच्य भी सोपाधिक है। क्यो ? व्यापक वस्तु का नाम ब्रह्म है। सो व्यापकता दो प्रकार की है — एक तो आपेक्षिक व्यापकता है और दूसरी निरपेक्षिक व्यापकता है। जो वस्तु किसी पदार्थ की अपेक्षा से व्यापक हो और किसी की अपेक्षा से न हो, उसमे आपेक्षिक व्यापकता कही जाती है। जैसे पृथ्वी आदि की अपेक्षा से माया व्यापक है और चेतन की अपेक्षा से नहीं है। इससे माया मे आपेक्षिक व्यापकता है। और जो वस्तु सर्व की अपेक्षा से व्यापक हो, उसमे जो व्यापकता है, उसको निरपेक्षिक व्यापकता कहते है। वह निरपेक्षिक व्यापकता चेतन मे है। क्यो ? चेतन के समान अथवा चेतन से अधिक अन्य कोई भी व्यापक नहीं है। किन्तु चेतन ही सर्व से अधिक व्यापक है। इससे चेतन मे निरपेक्षिक व्यापकता है। दोनो प्रकार की व्यापकता सहित जो वस्तु है, सो ब्रह्म शब्द का वाच्य है। वह दोनो प्रकार की व्यापकता मायाविशिष्ट चेतन मे है। क्यो ? विशिष्ट मे जो माया अश है, उसमे तो आपेक्षिक व्यापकता है। और चेतन अश मे निरपेक्षिक व्यापकता है।

यद्यपि माया विशिष्ट चेतन मे निरपेक्षिक व्यापकता नहीं बनती है। क्यो ? माया चेतन के एक देश मे है। उस मायाविशिष्ट चेतन से शुद्ध चेतन की व्यापकता अधिक है। इससे शुद्धचेतन मे निरपेक्षित व्यापकता है। तथापि मायाविशिष्ट जो चेतन है, सो परमार्थ दृष्टि से शुद्ध से भिन्न नहीं है, किन्तु शुद्धरूप ही है। इससे मायाविशिष्ट मे भी जो चेतन अश है, उसमे निरपेक्षिक ही व्यापकता है। इस रीति से माया विशिष्ट ही ब्रह्म शब्द का वाच्य बनता है। और शुद्ध चेतन ब्रह्म शब्द का लक्ष्य है। इससे ईश्वर शब्द और ब्रह्म शब्द दोनो का अर्थ समान ही प्रतीत होता है। भिन्न अर्थ नहीं है। तथापि ब्रह्म शब्द का तो यह स्वभाव है।—बहुत स्थान मे लक्ष्य अर्थ को बोधन करता है और किसी स्थान मे वाच्य अर्थ को कहता है। और ईश्वर शब्द का यह स्वभाव है।—बहुत स्थान मे वाच्य अर्थ को बोधन करता है और किसी स्थान मे लक्ष्य अर्थ को बोधन करता है। इनना भेद है, इससे लक्ष्य अर्थ को लेकर ब्रह्म शब्द का अर्थ भिन्न निरूपण किया है।

कूटस्थ प्रकाशमान है और आभास भोगता है

चार प्रकार का चेतन कहा। उसमे जीव के स्वरूप मे जो मिथ्या आभास अग्र है, सो पुण्य पाप करता है और उनके फल को भोगता है। और जो कूटस्थ चेतन है, सो कल्याणरूप है। इससे प्रथम जो शका करी थी 'बुद्धिरूप वृक्ष मे दो पक्षी है, एक परमात्मा और दूसरा जीव।' उसका यह उत्तर कहा —वहा परमात्मा और जीव का ग्रहण नही करना चाहिये, किन्तु कूटस्थ तो प्रकाशमान है और आभास भोगता है।

आभास ही बर्म करता है और फल देता है, चेतन नही

जीव के स्वरूप मे जो चेतन का आभास अश है, सो कर्म करता है, उस कर्म करने वाले को ईश्वर का जो आभास अश है, सो फल देता है। इससे यह सिद्ध हुआ —जीव के स्वरूप मे जो आभास अश है, सो तो पुण्यपाप करता है और उनका फल भोगता है। और ईश्वर के स्वरूप मे जो आभास अश है, सो कर्म का फल देता है। और दोनो मे जो चेतन अश है, उसमे किसी भी बात का जोग नही है। जीव मे जो चेतन अश है, उसमे तो कर्म और फल का जोग नही है। और ईश्वर मे जो चेतन अश है, उसमे फल देने का जोग नही है। उस चेतन मे जो कहता है, वह अज्ञानी है। क्यों ? चेतन दोनो मे असग है और एक रूप है। चेतन मे भेद नही है। जो जीव चेतन को ईश्वर चेतन से अथवा ईश्वर चेतन को जीव चेतन से भिन्न जानता है, वह यथार्थ रूप से नही जानता है। इस कथन से जो दूसरा प्रश्न किया था "जीव और परमात्मा की एकता अगीकार करने से कर्म और उपासना का प्रतिपादक वेद निष्फल होगा।" उसका उत्तर कहा —जो जीव और ईश्वर मे चेतन भाग है, उनका तो अभेद है और आभास का भेद है। इससे दोनो प्रकार के वचन ठीक है।

जीव ब्रह्म के लक्ष्य अर्थ का अभेद

तुमने जो प्रश्न किये थे उनके उत्तर कह दिये है। तुमने कहा था —"एक वृक्ष मे दो पक्षी है, एक भोगता है और दूसरा इच्छा से

रहित है। इससे जीव ब्रह्म की एकता नहीं बनती है।” इसका उत्तर कहा —“इस स्थान में जीव ब्रह्म का ग्रहण नहीं करना चाहिये। किन्तु कूटस्थ और बुद्धि में जो आभास है, उनका ग्रहण करना चाहिये। वे आपस में घटाकाश और आकाश की छाया के समान भिन्न हैं।” और प्रश्न किया था —“जीव तो कर्म उपासना करने वाला है और परमात्मा फल देने वाला है। उनकी एकता नहीं बनती।” इसका भी उत्तर कहा —“कर्म करने वाला जीव नहीं है और फल देने वाला ईश्वर नहीं है। किन्तु जीव में जो आभास अश है सो करता है। ईश्वर में जो आभास अश है, सो फल देता है। और जीव ईश्वर में जो चेतन अश है, सो घटाकाश महाकाश के समान सर्वथा भेद से रहित है — इस रीति से जीव और ब्रह्म की एकता बनती है। इससे “अह ब्रह्म” अर्थात् “मैं ब्रह्म हूँ” ऐसे तुम जानो। अह शब्द का अर्थ तो कूटस्थ को जानो। और ब्रह्म शब्द का जो महाकाश के समान लक्ष्य अर्थ कहा है, सो भी जानो। “अह” शब्द और “ब्रह्म” शब्द के वाच्य अर्थ का अभेद नहीं भी है, परन्तु लक्ष्य अर्थ का अभेद है। और जब तक तू “अह ब्रह्मास्मि” ऐसे नहीं जानेगा तब तक तू अपने को दीन मानेगा और दुःखी मानेगा। और अपने से भिन्न परमात्मा जाना है, सो तेरे को भय का हेतु होगा। इससे “मैं ब्रह्म हूँ” ऐसे जान।

“अह ब्रह्म” यह ज्ञान किसको होता है ?

आप कृपा करके कहै “अह ब्रह्मास्मि” ऐसा ज्ञान किसको होता है ? आपके कथन बिना यह वार्ता मैं नहीं जान सकूंगा। मेरे मन में यह गूढ अभिप्राय है —“मैं ब्रह्म हूँ” ऐसा ज्ञान कूटस्थ में होता है। अथवा आभास सहित बुद्धि में होता है ? यदि कूटस्थ में कहोगे तो कूटस्थ विकारी होगा। और आभास सहित बुद्धि में कहोगे तो उसको “मैं ब्रह्म हूँ” ऐसा ज्ञान भ्रातिरूप होगा। क्यों ? आपने पूर्व कहा था —“कूटस्थ की और ब्रह्म की एकता है और आभास भिन्न है” इससे ब्रह्म से भिन्न जो आभास, उसका ब्रह्मरूप से जो ज्ञान, सो भ्राति ही होगा। कैसे ? जैसे सर्प से भिन्न जो रज्जु, उसका सर्परूप से ज्ञान भ्राति है। इस रीति

से आभास सहित बुद्धि को “मै ब्रह्म हूँ” यह ज्ञान यथार्थ नहीं होगा, किन्तु भ्रातिरूप होगा। और कदाचित् “अहं ब्रह्मास्मि” इस ज्ञान को भ्राति रूप ही अंगीकार करोगे तो, इस ज्ञान से मिथ्या जगत् की निवृत्ति नहीं होगी। यथार्थ ज्ञान से ही मिथ्या की निवृत्ति होती है। कैसे? जैसे रज्जु के यथार्थ ज्ञान से मिथ्या सर्प की निवृत्ति होती है। इस रीति से आभास सहित बुद्धि को “मै ब्रह्म हूँ” यह ज्ञान नहीं बनता है।

गत प्रश्न का उत्तर। आभास की सप्त अवस्था

आभास की सात अवस्था कहता हूँ तू सुन —उन सात अवस्थाओं में कोई भी कूटस्थ चेतन की नहीं है। “मै ब्रह्म हूँ” यह ज्ञान भी उन सात में ही है। सात अवस्था के नाम ये हैं — १ अज्ञान २ आवरण ३ भ्राति ४ परोक्षज्ञान ५ अपरोक्षज्ञान ६ भ्रातिनाश और ७ हर्ष।

अज्ञान और आवरण

“मै ब्रह्म को नहीं जानता हूँ” यह जो पुरुष कहता है, इस व्यवहार के हेतु को अज्ञान कहते हैं। ब्रह्म नहीं है और भान नहीं होता है। इस व्यवहार के हेतु को आवरण कहते हैं। आवरण से ही यह व्यवहार होता है। क्यों? दो प्रकार की अज्ञान की शक्ति है — एक असत्वापादक है और दूसरी अभानापादक है। उन दोनों को आवरण कहते हैं। “वस्तु नहीं है” ऐसी प्रतीति कराने वाली जो अज्ञान की शक्ति है, उसको अमत्वापादक कहते हैं। और “वस्तु का भान नहीं होता है” ऐसी प्रतीति कराने वाली जो अज्ञान की शक्ति है, उसको अभानापादक कहते हैं। इस रीति से “ब्रह्म नहीं है” इस व्यवहार की हेतु अज्ञान की असत्वापादक शक्ति है। और “ब्रह्म भान नहीं होता है” इस व्यवहार की हेतु अज्ञान की अभानापादक शक्ति है। इन दोनों का नाम आवरण है।

भ्राति

जन्म-मरण, गमनागमन, पुण्यपाप, सुख दुःखादि की निजस्वरूप

कूटस्थ मे प्रतीति को वेद मे भ्राति कहते है। क्यो ? देह, प्राण, इन्द्रिय और अन्त करणसहित चिदाभास। इनके जन्मादिक संबन्ध विशिष्ट केवल धर्मरूप सबन्धियों की वा सबन्ध विशिष्ट धर्मों सहित धर्मरूप सबन्धी की आत्मा मे अपने विषय सहित प्रतीति और आत्मा के तादात्म्य सबन्ध की वा सत्यत्वादिक धर्मों के सबन्ध की अनात्मा मे अपने विषय सहित प्रतीति को अध्यास कहते है। अध्यास को ही भ्राति, विक्षेप और शोक भी कहते है।

द्विविध ज्ञान (परोक्ष, अपरोक्ष)

दो प्रकार का ज्ञान है — एक परोक्ष है और दूसरा अपरोक्ष है। “ब्रह्म है” इसको परोक्ष ज्ञान कहते है। और “मै ब्रह्म हूँ” इसको अपरोक्ष ज्ञान कहते है। “ब्रह्म नहीं है” इस आवरण के अश को “ब्रह्म है” ऐसा परोक्ष ज्ञान नष्ट करता है। क्यो ? “सत्य ज्ञान अन्तरूप ब्रह्म है” ऐसे ज्ञान का नाम परोक्ष ज्ञान है। सो “ब्रह्म नहीं है” ऐसी प्रतीति का विरोधी है, अन्य का नहीं है। “मै ब्रह्म हूँ” ऐसा जो अपरोक्ष ज्ञान है, सो सकल अविद्या जाल का विरोधी है। इस कारण से “मै ब्रह्म को नहीं जानता हूँ” यह अज्ञान और “ब्रह्म नहीं है” और “भान नहीं होता है” यह आवरण। और “मै ब्रह्म नहीं हूँ, किन्तु पुण्य पाप का कर्ता और सुखदुःख का भोक्ता जीव हूँ” यह भ्राति। इतना जो अविद्या जाल है, उसको अपरोक्ष ज्ञान नष्ट करता है।

भ्रातिनाश

मेरे मे जन्म, मरण, सुख दुःख का लेश भी नहीं है तथा अन्य कोई भी ससार धर्म मेरे मे नहीं है। किन्तु मै जन्म रहित कूटस्थ हूँ। इस रीति से सर्व अनर्थ का जो निषेध है, उसी को भ्रातिनाश कहते है। इस स्थान मे कूटस्थ मे जन्म का निषेध करने से सर्व का निषेध जानना चाहिये। क्यो ? जन्म प्रतीति से अनन्तर और अनर्थ प्रतीति होते है। इससे जन्म के निषेध से सर्व अनर्थ का निषेध है। यह जो भ्रातिनाश है, इसी को शोकनाश भी कहते है।

हर्षस्वरूप

जब संशयरहित अपने स्वरूप का ऐसा ज्ञान होता है — “मै अद्वय ब्रह्मरूप हूँ” तब हृदय में जो मोद होता है, उसको हर्ष कहते हैं। विद्यारण्य स्वामी ने पंचदशी के तृप्तिदीप में इसी हर्ष का नाम “निरकुशातृप्ति” धरा है। मैंने तुमको ये सात अवस्था कही है, सो सब आभास की है। उन्ही में “मै ब्रह्म हूँ” यह ज्ञान है। ज्ञान किसको होता है, यह तुमने पूछा था। मैंने उसका उत्तर दे दिया है। अब जो पूछना चाहते हो, सो पूछ सकते हो। भगवन् ! आपने कहा — “अह-ब्रह्म” यह ज्ञान आभास को होता है। यह मैंने जान लिया है। किन्तु पुन मुझे एक शका होती है। वह यह है — आपने पहले कहा था — “कूटस्थ और ब्रह्म तो दोनों एक है। और आभास ब्रह्म से भिन्न है” उस ब्रह्म से भिन्न आभास को “मै ब्रह्म हूँ” ऐसा ब्रह्मरूप करके ज्ञान नहीं बनता। “मेरा अधिष्ठान जो कूटस्थ सो ब्रह्मरूप है” ऐसा आभास को ज्ञान हो, तब तो यथार्थ ज्ञान कहा जा सकता है। अहब्रह्म” यह ज्ञान यथार्थ नहीं बनता। क्यों ? अह नाम अपने स्वरूप का है, जिसको मैं कहते हैं। सो आभास का स्वरूप मिथ्या है, इससे भिन्न है। इससे ब्रह्म से भिन्न आभास का जो स्वरूप, उसको ब्रह्मरूप करके ज्ञान हो तो मिथ्या ज्ञान होगा। कैसे ? जैसे सर्प से भिन्न जो जेवरी, उसका सर्परूप से ज्ञान मिथ्या होता है। मिथ्या नाम भ्राति का है। सो ब्रह्मज्ञान को भ्रातिरूप कहना नहीं बनता है।

यहाँ प्रश्नकर्ता से पूछते हैं.—१ ब्रह्मज्ञान का स्वरूप मिथ्या ससार के अतर्गत मिथ्या चिदाभास के आश्रित होने से मिथ्या है। इससे इस मिथ्या ज्ञान से मृग जल से तृषा की निवृत्ति के समान ससार की निवृत्ति कैसे होगी, यह कहते हो ? २ अथवा उस ज्ञान का विषय जो चिदाभास और ब्रह्म की एकता, सो सर्प और जेवरी को एकता के समान मिथ्या है। इससे उस मिथ्या विषय का ज्ञान भी मिथ्या है। इसमें उस मिथ्याज्ञान से ससार की निवृत्ति कैसे होगी, यह कहते हो ? उनमें ज्ञान का स्वरूप मिथ्या है। यह वार्ता हम भी अगीकार

करते हैं। परन्तु उस मिथ्या ज्ञान से ही ससार की निवृत्ति बनती है। क्यों ? “जैसा यक्ष वैसी बलि” इस लौकिक न्याय से, जैसा मिथ्या ससार है, उसकी निवृत्ति-अर्थज्ञान भी वैसा ही मिथ्या ज्ञान चाहिये। किंवा — “समान सत्ता वाले पदार्थ ही आपस में साधक बाधक होते हैं” इस नियम से भी मिथ्या ज्ञान से ही मिथ्या ससार की निवृत्ति संभव है। मृग जल की और तृषा की समान सत्ता नहीं है, किन्तु विषम सत्ता है। इससे प्रातिभासिक मृगजल से व्यवहारिक तृषा की निवृत्ति संभव नहीं है। और चिदाभास तथा ब्रह्म की एकता रूप ज्ञान का विषय मिथ्या है। इससे उसका ज्ञान भी मिथ्या है। यह द्वितीय पक्ष जो तुमने प्रकट किया, सो संभव नहीं है। यह वार्ता अब कहते हैं।

उत्तर — यह शब्द के दो अर्थ

अब तुम “अह” शब्द के अर्थ का विवेक सुनो, जिसके सुनने से तुम्हारे हृदय के अनेक शका रूप कलक नष्ट हो जायेंगे। यद्यपि “मैं ब्रह्म हूँ” ऐसा ज्ञान बुद्धि सहित आभास को होता है, कूटस्थ को नहीं होता। तथापि सो आभास कूटस्थ को और अपने स्वरूप को, दोनों को अपना आत्मा जानता है। उस आत्मा का “मैं” शब्द से ग्रहण होता है। सोई अह शब्द का अर्थ है। उस “अह” शब्द में भान जो होता है कूटस्थ, उसका तो ब्रह्म के साथ सदा अभेद है। कैसे ? जैसे घटाकाश का और महाकाश का मदा अमेद है। इसी कारण से कूटस्थ का ब्रह्म के साथ मुख्य सामानाधिकरण्य वेदात्ता शास्त्र में कहा है। समान विभक्ति के बल से समान अर्थात् एक है अधिकरण अर्थात् अर्थरूप आश्रय जिनका, ऐसे जो दो शब्द होते हैं, उनको समानाधिकरण कहते हैं। उन दोनों शब्दों का जो परस्पर संबन्ध, उसको सामानाधिकरण्य अर्थात् एक अर्थज्ञानपना कहते हैं। उक्त सामानाधिकरण्यरूप संबन्ध, जीवईश्वर की एकता के बोधक एक विभक्ति वाले पदों से युक्त चार वेदों के चार महावाक्यों में, तथा उस प्रकार के अन्य लौकिक वैदिक वाक्यों में जानना चाहिये। उनमें एक सत्ता और एक स्वरूप वाले होने से वास्तव भेदरहित दो

अर्थों के बोधक वाक्यगत दो पदों का “मुख्य सामानाधिकरण्य” होता है। कैसे ? जैसे घटाकाश पद और महाकाश पद का है और कूटस्थ पद तथा ब्रह्मपद का है। जिस वस्तु का जिस वस्तु के सग सदा अभेद हो, उस वस्तु का उसके सग मुख्य सामानाधिकरण्य होता है। इस रीति से कूटस्थ का ब्रह्म के सग मुख्य सामानाधिकरण्य है। क्यों ? कूटस्थ का ब्रह्म से सदा अभेद है। इससे “मै” शब्द में भान जो होता है कूटस्थ, उसका तो ब्रह्म के सग सदा अभेद है। और “मै” शब्द में भान जो होता है आभास, उसका ब्रह्म से अपने स्वरूप को बाधकर अभेद होता है। भिन्न सत्तावाले दो पदार्थों की एक विभक्ति के बल से एकता के बोधक वाक्यगत दो पदों का “बाध सामानाधिकरण्य” होता है। कैसे ? जैसे मुख का प्रतिबिम्ब बिम्बस्वरूप मुख के सग प्रतिबिम्ब स्वरूप को बाध करके अभेद होता है। इसी प्रकार स्थाणुपद और पुरुषपद का है। तथा जगत् और ब्रह्म पद का है। इसी कारण से वेदान्त शास्त्र में आभास का ब्रह्म के सग बाध सामानाधिकरण्य कहा है। जिस वस्तु का बाध होकर जिसके सग अभेद हो, उस वस्तु का उसके सग बाधसामानाधिकरण्य होता है। जैसे मुख के प्रतिबिम्ब का बाध होकर मुख के साथ अभेद होता है। इससे प्रतिबिम्ब मुख है, भिन्न नहीं है। ऐसे प्रतिबिम्ब का मुख के साथ बाध सामानाधिकरण्य है। किवा जैसे स्थाणु में पुरुष भ्रम होकर स्थाणुज्ञान से अनन्तर “पुरुष स्थाणु है” इस रीति से पुरुष का स्थाणु से बाध सामानाधिकरण्य होता है। वैसे आभास का बाध होकर ब्रह्म के साथ अभेद होता है। इससे “मै” शब्द में भान जो होता है आभास सो ब्रह्म है ब्रह्म से भिन्न नहीं है। ऐसा बाध सामानाधिकरण्य आभास का ब्रह्म के साथ होता है। इस रीति से “अह” शब्द में भान जो होता है कूटस्थ, उसका तो मुख्य अभेद है। और आभास का बाध करके अभेद है।

अह वृत्ति में कूटस्थ और आभास का भान क्रम से होता है वा बिना क्रम ?

आपने कहा :—“अह वृत्ति में साक्षी और आभास दोनों का भान

होता है। सो अह वृत्ति में कूटस्थ और आभास का भान क्रम में होता है अथवा बिना ही क्रम होता है। क्रम अर्थात् भिन्न २ काल में होता है ? वा दोनों का एक ही काल में भान होता है। यह मुझे बताने की कृपा करे ?

गत प्रश्न का उत्तर एक समय ही दोनों का भान होता है

जो तुमने प्रश्न किया है, उसका साररूप उत्तर कहता हूँ। तुम सावधान होकर सुनो। उसके सुनते ही तुम्हारे हृदय में ज्ञानरूप सूर्य का प्रकाश होकर अज्ञानरूप अधकार नष्ट हो जायगा। अह वृत्ति में साक्षी और आभास का भान एक ही समय होता है। इस प्रकरण में सर्वत्र “आभास” शब्द से अन्तःकरण सहित आभास का ग्रहण करना। इससे अन्तःकरण सहित आभास तो चेतनसाक्षी का विषय होकर भान होता है। और साक्षी स्वयं प्रकाश रूप से भान होता है। अन्तःकरण की आभास सहित वृत्ति का विषय साक्षी नहीं है। और घटादिक बाहर के पदार्थों की तो ऐसी रीति है — जब इन्द्रिय का और घट का सयोग होता है, तब इन्द्रिय द्वारा अन्तःकरण की वृत्ति निकल कर घट के समान आकार को प्राप्त होती है। कैसे ? जैसे मूषा (साँचा) में डाला जो ताम्र, उसका मूषा के आकार के समान आकार होता है। वैसे अन्तःकरण की वृत्ति का भी घट के आकार के समान आकार होता है। वह वृत्ति आभासरहित नहीं होती है, किन्तु आभास सहित होती है। क्यों ? वृत्ति अन्तःकरण का परिणाम है। अन्तःकरण के परिणाम को ही वृत्ति कहते हैं। जैसे अन्तःकरण सत्त्वगुण का कार्य होने से स्वच्छ है। इससे ही अन्तःकरण में चेतन का आभास होता है। वैसे वृत्ति भी स्वच्छ अन्तःकरण का कार्य है। इससे वृत्ति में चेतन का आभास होता है और वृत्ति जो भी उत्पन्न होती है, सो आभास सहित अन्तःकरण से उत्पन्न होती है। इस कारण से भी वृत्ति आभास सहित ही होती है। और—

अज्ञान का आश्रय और विषय चेतन है

विषय जो घट है, सो तमोगुण का कार्य है। इससे स्वरूप से जड़

है और उसमे अज्ञान और उसका आवरण है। इसमे यह शका होती है — अज्ञान और उसका आवरण विचार दृष्टि से चेतन मे है, घट मे नहीं है। क्यों ? अज्ञान चेतन के आश्रित है और चेतन को ही विषय करता है। यह वेदान्त का सिद्धान्त है। और सात अवस्था के प्रसंग मे अज्ञान का आश्रय अतः करण सहित आभास कहा था, सो अज्ञान का अभिमानी है। “मै अज्ञानी हूँ” ऐसा अभिमान अतः करण सहित आभास को होता है। इस कारण से अज्ञान का आश्रय कहते हैं। और मुख्य आश्रय चेतन है, आभास सहित अन्तःकरण नहीं है। कैसे ? जैसे धन का मुख्य आश्रय कोश (पेट्टी आदिक धन का भंडार) है और “मै धनी हूँ” ऐसा धन का अभिमानीरूप आश्रय पुरुष है। वैसे अज्ञान का मुख्य आश्रय चेतन है और अभिमानीरूप आश्रय साभास अतःकरण है। क्यों ? आभाससहित अन्तःकरण अज्ञान का कार्य है। जो जिसका कार्य होता है, सो उसका आश्रय नहीं बनता। इससे चेतन ही अज्ञान का अधिष्ठान रूप आश्रय है। चेतन को ही अज्ञान विषय करता है। स्वरूप का जो आवरण करना है, सोई अज्ञान का विषय करना है। सो अज्ञानकृत आवरण जड वस्तु मे नहीं बनता। क्यों ? जड वस्तु स्वरूप से ही आवृत्त है। उसमे अज्ञानकृत आवरण का कुछ भी उपयोग नहीं है। इस रीति से अज्ञान का आश्रय और विषय चेतन है। कैसे ? जैसे गृह के मध्य जो अधकार है, सो गृह के मध्य को आवरण करता है। इससे घट मे अज्ञान और उसका आवरण नहीं बनता है। उक्त शका का यह समाधान है —

बाहर के पदार्थ मे वृत्ति और आभास दोनों का उपयोग

जैसे चेतन के स्वरूप से भिन्न सत् असत् से विलक्षण अज्ञान चेतन के आश्रित है, उस अज्ञान से चेतन आवृत्त होता है, वैसे घट के स्वरूप से भिन्न अज्ञान यद्यपि घट के आश्रित नहीं है, तथापि अज्ञान ने घटादिक स्वरूप से प्रकाश रहित जडस्वरूप रचे है। इससे सदा ही अध के समान आवृत्त है। सो आवृत्त स्वभाव घटादिको का अज्ञान ने ही किया है। क्यों ? त्रिसोमगुण प्रधान अज्ञान से भूतो की उत्पत्ति द्वारा घटादिक उत्पन्न होते

है। सो तमोगुण आवरण स्वभाव वाला है। इससे घटादिक प्रकाश रहित अध ही होते हैं। इस रीति से अधतारूप आवरण घटादिकों में अज्ञानकृत स्वभावसिद्ध है और घटादिकों के अधिष्ठान चेतन आश्रित अज्ञान, चेतन को आच्छादित करके स्वभाव से आवृत घटादिकों को भी आवृत्त करता है।

यद्यपि स्वभाव से आवृत्त पदार्थ के आवरण में प्रयोजन नहीं है, तथापि आवरण कर्ता पदार्थ प्रयोजन की अपेक्षा से बिना ही निरावरण के समान आवरण सहित में भी आवरण करता है। यह लोक में प्रसिद्ध है। उस अज्ञान से आवृत घट को व्याप्त जो होती है अन्तःकरण की आभास सहित घटाकार वृत्ति, उसमें वृत्तिभाग तो घट के आवरण को दूर करता है। और वृत्ति में जो आभासभाग है, सो घट का प्रकाश करता है। इस रीति से बाहर के पदार्थ में वृत्ति और आभास दोनों का उपयोग है।

दृष्टान

जैसे अधिकार में कुँडे से मृत्तिका अथवा लोह का पात्र ढका धरा हो, वहाँ दंड से कुँडे को फोड़ भी दे, पीछे भी दीपक बिना उस निरावरण पात्र का प्रकाश नहीं होता है, किन्तु दीपक से प्रकाश होता है। वैसे अज्ञान से आवृत जो घट, उसके आवरण को वृत्ति भग कर देती है। तथापि घट का प्रकाश नहीं होता है। क्यों ? घट तो स्वरूप से जड़ है और वृत्ति भी जड़ है। उसका आवरण भग मात्र प्रयोजन है। उससे प्रकाश नहीं होता। इससे घट का प्रकाशक आभास है। नेत्र का विषय जो वस्तु है, उसके प्रत्यक्ष ज्ञान की यह रीति कही है। और जहाँ श्रोत्र इन्द्रिय से शब्द विषय का प्रत्यक्ष होता है। वहाँ श्रोत्र द्वारा निकली जो अन्तःकरण की आभास वृत्ति, सो दूर देश में वा समीप देश में स्थित शब्द के आकार के समान आकार को प्राप्त होती है। तब वृत्ति से शब्द का आवरण भंग होता है और आभासभाग शब्द का प्रकाश करता है। जहाँ त्वक् इन्द्रिय से स्पर्शगुण और उसके आश्रय घटादिक का प्रत्यक्ष होता है, वहाँ शरीररूप गोलक को छोड़कर वृत्ति बाहर नहीं

जानी है। किन्तु शरीर की क्रिया से अथवा अन्य की क्रिया से शरीर-रूप गोलक के साथ सयोग को प्राप्त जो घटादिक विषय, उसको और उसके आश्रित कठिनतादिकरूप स्पर्शगुण को शरीररूप गोलक में ही स्थित हुई साभास अतः करण की वृत्ति विषय करती है। उस वृत्ति से आश्रय सहित स्पर्श का आवरण भग होता है। और चिदाभास उसका प्रकाश करता है। जहाँ रसन इन्द्रिय से रस विषय का प्रत्यक्ष होता है, वहाँ भी जिह्वारूप गोलक को छोड़कर वृत्ति बाहर नहीं जाती है। किन्तु जिह्वारूप गोलक से जब रस विषय का सयोग होता है, तब जिह्वा के अग्रभाग वृत्ति रसन इन्द्रिय में स्थित साभासवृत्ति रस को विषय करती है। वहाँ वृत्ति से रस का आवरण भग होता है। और चिदाभास मधुरादिरस का प्रकाश करता है। जहाँ घ्राण इन्द्रिय से गंध का प्रत्यक्ष होता है, वहाँ भी नासिकारूप गोलक से पुष्पादिरूप गंध के आश्रय का वा उसके सूक्ष्म अवयवों का जब सयोग होता है, तब नासिका के अग्रभाग वृत्ति घ्राण इन्द्रिय में स्थित साभास अतः करण की वृत्ति, पुष्पादिरूप द्रव्य के आश्रित गंधमात्र को ग्रहण अर्थात् विषय करती है। वहाँ वृत्ति भाग से गंध का आवरण भग होता है और वृत्ति में स्थित चिदाभास भाग गंध का प्रकाश करता है। यह श्रोत्रादिकों का जो विषय है, उसके प्रत्यक्ष की रीति है। वृत्ति और घट दोनों एक देश में स्थित होने से घट का ज्ञान प्रत्यक्ष कहा जाता है।

और अन्तःकरण की वृत्ति तो घटाकार हो, किन्तु घट के सग वृत्ति-का सबन्ध न हो, अतः ही वृत्ति हो, उसको घट का परोक्ष ज्ञान कहते हैं। “यह घट है” ऐसा अपरोक्ष ज्ञान का आकार है। “घट है” वा “सो घट है” ऐसा परोक्ष ज्ञान का आकार है। यद्यपि स्मृति ज्ञान भी परोक्ष ज्ञान ही है, तथापि स्मृति ज्ञान तो सस्कारजन्य है और अनुमिति आदिक परोक्ष ज्ञान प्रमाणजन्य है। इतना भेद है।

प्रमाण और प्रमा ज्ञान का लक्षण

प्रमाण और प्रमा का लक्षण भी बताइये ? यद्यपि प्रमाण और प्रमा का वर्णन प्रमाण निरूपण अंश ३ से अंश ८ तक किया गया है,

किन्तु तुम्हारे प्रश्न पर सक्षेप से पुनः कहते हैं, सुनो । प्रमा ज्ञान के करण को प्रमाण कहते हैं । स्मृति से भिन्न अबाधित अर्थ को विषय करने वाला जो ज्ञान उसको प्रमा कहते हैं । स्मृति ज्ञान प्रमा नहीं है । क्यों ? प्रमाज्ञान प्रमाता के आश्रित होता है और स्मृतिज्ञान प्रमाता के आश्रित नहीं होता । किन्तु साक्षी के आश्रित होता है ऐसा माना है । भ्रातिज्ञान और सशय भी साक्षी के आश्रित अगीकार किये हैं । इसी कारण से स्मृति और भ्राति तथा सशयज्ञान, ये तीनों आभास सहित अविद्या की वृत्तिरूप हैं, अतः करण की वृत्तिरूप नहीं हैं । इससे प्रमाता के आश्रित नहीं हैं किन्तु साक्षी के आश्रित हैं । जो अन्तःकरण की वृत्तिरूप ज्ञान होता है, वह प्रमाता के आश्रित होता है । उसीको प्रमा कहते हैं । स्मृति ज्ञान अन्तःकरण की वृत्ति नहीं है । इससे प्रमाता के आश्रित नहीं है और प्रमा भी नहीं है । इससे प्रमा के लक्षण में स्मृति से भिन्न कहना चाहिये । अबाधित अर्थ को विषय करने वाला ज्ञान तो स्मृतिज्ञान भी है । परन्तु स्मृति ज्ञान स्मृति से भिन्न नहीं है । इससे स्मृति से भिन्न अबाधित अर्थ को विषय करने वाला जो ज्ञान है, उसको प्रमा कहते हैं । यह लक्षण निर्दोष है । यथार्थ अनुभव प्रमा है । यह भी स्मृति से भिन्न प्रमा का लक्षण है ।

स्मृति ज्ञान और षट् प्रमा के विचारपूर्वक करण का लक्षण

और कोई स्मृति ज्ञान को भी प्रमारूप मानते हैं । उनके मत में प्रमा के लक्षण में “स्मृति से भिन्न” ऐसा नहीं कहते हैं । किन्तु अबाधित अर्थ को विषय करने वाला जो ज्ञान है, उसको प्रमा कहते हैं । भ्राति ज्ञान अबाधित अर्थ को विषय नहीं करता है । किन्तु बाधित अर्थ को विषय करता है । इससे प्रमा का लक्षण भ्राति ज्ञान में नहीं जाता है । जिनके मत में स्मृति ज्ञान में भी प्रमा व्यवहार होता है, उनके मत में स्मृति ज्ञान अन्तःकरण की वृत्ति है । अविद्या की वृत्ति नहीं है और साक्षी के आश्रित भी नहीं है । किन्तु प्रमाता के आश्रित है । क्यों ? अन्तःकरण की वृत्ति का आश्रय प्रमाता ही होता है,

साक्षी नहीं होता। इस रीति से स्मृति ज्ञान किसी के मत में तो अंत-करण की वृत्ति है, इससे प्रमारूप है। और किसी के मत में अविद्या की वृत्ति है, इससे प्रमा रूप नहीं है। और भ्रातिज्ञान तथा सशयज्ञान, ये दोनों सब के मत में अविद्या की वृत्ति है और साक्षी के आश्रित है। इसमें कोई विवाद नहीं है। और विचार करके देखिये तो स्मृति ज्ञान भी अविद्या की वृत्ति है और साक्षी के आश्रित है, प्रमारूप नहीं है। क्यों ? जो वेदांत संप्रदाय के वेत्ता हैं उन्होंने प्रमाज्ञान षट् प्रकार का ही कहा है। उस षट् प्रकार में स्मृति ज्ञान नहीं है, इससे प्रमा नहीं है। और मधुसूदन स्वामी ने भी स्मृति ज्ञान साक्षी के आश्रित ही कहा है। यहाँ यह विवेक है — भ्रमरूप अनुभव के संस्कार, से जन्य जो स्मृति से बाधित अर्थ को विषय करने वाली होने से अयथार्थ है। इसी से वह अविद्या की वृत्ति है। अन्तःकरण की वृत्ति नहीं है और साक्षी के आश्रित है। प्रमाता के आश्रित नहीं है। और जो यथार्थ अनुभव के संस्कार से जन्य स्मृति ज्ञान है, सो बाधित अर्थ को विषय करने वाला होने से यथार्थ ज्ञान है, इसी से सो अन्तःकरण की वृत्ति है। अविद्या की वृत्ति नहीं है और प्रमाता के आश्रित है, साक्षी के आश्रित नहीं है। परन्तु स्मृति ज्ञान में पूर्वाचार्यों ने प्रमा व्यवहार नहीं किया है। इससे दोनों प्रकार की स्मृति अप्रमा है। उनमें अयथार्थ स्मृति अयथार्थ अप्रमा है। और यथार्थ स्मृति यथार्थ अप्रमा है। इतना भेद है। इससे प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति शाब्दी, अर्थापत्ति और अभाव प्रमा, ये षट् प्रमा हैं। प्रत्यक्षादि प्रमाण क्रम से इन के करण हैं।

असाधारण कारण को करण कहते हैं। जो सर्व कार्य का कारण हो, उसको साधारण कारण कहते हैं। कैसे ? जैसे धर्म अधर्मादिक सर्व कार्य के कारण है। इससे साधारण कारण है। सर्व कार्य का कारण न हो, किन्तु किसी एक कार्य का कारण हो, उसको असाधारण कारण कहते हैं। कैसे ? जैसे दंड सर्व कार्य का कारण नहीं है, किन्तु घटादिक कार्य विशेषों का ही कारण है। इससे दंड को असाधारण कारण कहते हैं और घट का कारण भी कहते हैं। वैसे प्रत्यक्ष प्रमा

के ईश्वर और ईश्वर की इच्छा, ईश्वर का ज्ञान, ईश्वर का प्रयत्न, काल, दिशा, अदृष्ट, प्रागभाव, प्रतिबन्धकाभाव, ये नव सर्व कार्यों के साधारण कारण है। इनके बिना कोई भी कार्य नहीं होता है। इससे ईश्वरादिक साधारण कारण है। और नेत्रादि इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमा के असाधारण कारण है। इससे नेत्रादिक इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमा के कारण है। इस रीति से नेत्रादि इन्द्रिय प्रमा के कारण है।

प्रमाता, प्रमाण, प्रमिति, और प्रमेय चेतन

यद्यपि इन्द्रिय को वेदात सिद्धान्त में प्रमाज्ञान की करणता कहना नहीं बनता। क्यों? चेतन के चार भेद हैं — १ प्रमाता चेतन २ प्रमाण चेतन ३ प्रमिति चेतन। प्रमिति चेतन को प्रमा चेतन भी कहते हैं। ४ प्रमेय चेतन। प्रमेय चेतन को विषय चेतन भी कहते हैं। इस रीति से प्रमा नाम चेतन का है। सो नित्य है, इन्द्रियजन्य नहीं है। इससे इन्द्रिय उसका करण नहीं है। तथापि चेतन में प्रमा व्यवहार की सपादक वृत्ति को भी प्रमा कहते हैं, उसके इन्द्रिय करण है। १ देह के मध्य जो अन्त करण है, उसकरके अवच्छिन्न चेतन को प्रमाता कहते हैं। २ सोई अन्त करण नेत्रादिक इन्द्रिय द्वारा निकलकर जितनी दूर घटादिक विषय स्थित हो, उतना लम्बा परिणाम अन्त-करण का होता है और आगे विषय जो घटादिक है, उनसे मिलकर जैसा घटादिक का आकार हो, वैसा ही अन्त करण का आकार होता है। कैसे? जैसे कोठे (कूप के पास के कुड) में भरा जो जल है, सो छिद्र द्वारा निकल कर लगे नाले के आकार का होकर, बगीचे के केदार में जाता है और केदार के आकार का हो जाता है अर्थात् जैसा केदार (क्यार) का आकार होता है, वैसा ही जल का आकार हो जाता है। वैसे अन्त करण भी इन्द्रियरूप छिद्र द्वारा निकल कर विषय रूप केदार को जाता है। वहा शरीर से घटादिक विषय पर्यंत जो अन्त-करण का नाले के समान परिणाम है, उसको वृत्ति ज्ञान कहते हैं। उससे अवच्छिन्न जो चेतन उसको प्रमाण चेतन कहते हैं। और वृत्ति ज्ञान रूप जो अन्त करण का परिणाम, उसको प्रमाण कहते हैं। ३ जैसे केदार में जल जाकर केदार के समान आकार होता है, वैसे

घटादिक जो विषय है, उनमें वृत्ति जाकर घटादिक के समान आकार को प्राप्त होती है, उससे अवच्छिन्न जो चेतन है, उसको प्रमा चेतन कहते हैं। ४ ज्ञान के विषय जो घटादिक उन करके अवच्छिन्न जो चेतन है, उसको विषयचेतन कहते हैं और प्रमेयचेतन भी कहते हैं। यह वेद के अर्थ को जानने वाले आचार्यों की परिभाषा है।

अवच्छेदवाद की रीति से प्रमाता और साक्षी सहित
विशेषण और उपाधि का लक्षण

इसमें इतना भेद है — जो अवच्छेदवाद अंगीकार करते हैं, उनके मत में तो, अन्तःकरण विशिष्ट जो चेतन है, वह प्रमाता है और वही कर्ता भोक्ता है। अन्तःकरण उपहित साक्षी है। एक ही अन्तःकरण प्रमाता का तो विशेषण है और साक्षी की उपाधि है। स्वरूप में जिसका प्रवेश हो, ऐसी जो व्यावर्त्तिक वस्तु है, उसको विशेषण कहते हैं। अन्य पदार्थ से भिन्न करके वस्तु के स्वरूप को जो बतावे, उसको व्यावर्त्तिक कहते हैं। जिसको भिन्न करके बतावे, उसको व्यावर्त्य कहते हैं। कैसे ? जैसे “नीलघट” इस स्थान में घट का नीलता विशेषण है। क्यों ? नीलघट में नीलता का प्रवेश है और पीत श्वेतादिकों से भिन्न करके बताती है, इससे व्यावर्त्तिक है। इस रीति से नीलता घट का विशेषण है। और घट परिच्छेद्य है। क्यों ? पीत श्वेतादिकों से भिन्न करके बताया जाता है। जिसको भिन्न करके बताया जाय, उसको ही परिच्छेद्य कहते हैं। व्यावर्त्य और विशेष भी उसी को कहते हैं। और “दंडी पुरुष है” इस स्थान में भी दंड पुरुष का विशेषण है।

इस रीति से प्रमाता का अन्तःकरण विशेषण है। क्यों ? प्रमाता के स्वरूप में अन्तःकरण का प्रवेश है। और प्रमेय चेतन में भिन्न करके प्रमाता के स्वरूप को बताता है। इससे व्यावर्त्तिक है। जिस वस्तु का स्वरूप में प्रवेश नहीं हो और व्यावर्त्तिक हो, उसको उपाधि कहते हैं। कैसे ? जैसे नैयायिकों के मत में कारण शस्कुली से अवच्छिन्न जो आकाश है, उसको श्रोत्र कहते हैं। इस स्थान में कारण शस्कुली श्रोत्र की उपाधि है। क्यों ? श्रोत्र के स्वरूप में कारण शस्कुली का प्रवेश

नहीं है और बाहर के आकाश से भिन्न करके श्रोत्र को बताती है। इससे व्यावर्त्तिक है। और घटाकाश जो है सो मण परिमाण अन्न को अवकाश देता है। इस स्थान में भी आकाश की घट उपाधि है। क्यों ? मण अन्न को अवकाश देने वाला जो आकाश है, उसके स्वरूप में घट का प्रवेश नहीं है। घट पार्थिव है, उसमें अवकाश देना नहीं बनता है। इससे घट का स्वरूप में प्रवेश नहीं बनता है और व्यापक आकाश में भिन्न करके बताता है। इससे मण अन्न को अवकाश देने वाला जो आकाश है, उसकी घट उपाधि है। वैसे अन्त करण उपहित जो चेतन है, सो साक्षी है। इस स्थान में अन्त करण साक्षी की उपाधि है। क्यों ? साक्षी के स्वरूप में अन्त करण का प्रवेश नहीं है और प्रमेय चेतन से साक्षी को भिन्न करके बताता है। इससे एक ही अन्त करण साक्षी की तो उपाधि है और प्रमाता का विशेषण है। इस रीति से अन्त करण उपहित जो चेतन है, वह साक्षी है। और अन्त करण विशिष्ट चेतन प्रमाता है।

जो उपाधिवाला हो, उसको उपहित कहते हैं। और विशेषण वाला हो उसको विशिष्ट कहते हैं। जो अन्त करण विशिष्ट प्रमाता है, सोई कर्त्ता भोक्ता, दुःखी सुखी ससारी जीव है। यह अवच्छेदवाद की रीति है। और —

आभासवाद की रीति से जीव और साक्षी आदिक का लक्षण

आभासवाद में आभास सहित अन्त करण जीव का विशेषण है। और आभास सहित अन्त करण साक्षी की उपाधि है। इससे आभास अन्त करण विशिष्ट चेतन जीव है। और आभास अन्त करण उपहित चेतन साक्षी है। यद्यपि दोनों पक्षों में विशेषण सहित चेतन जीव है, सोई ससारी है। तथापि विशेष भाग जो चेतन है, उसमें तो जन्ममरण से आदि ससार का सभव नहीं है। इससे विशेषण मात्र में ससार है। सोई विशिष्ट चेतन में प्रतीत होता है। कहीं तो विशेषण के धर्म का विशिष्ट में व्यवहार होता है। और कहीं विशेष्य के धर्म का विशिष्ट में व्यवहार होता है।

और कही विशेषण विशेष्य दोनों के धर्म का विशिष्ट में व्यवहार होता है। कैसे ? जैसे दड से घटाकाश का नाश होता है। इस स्थान में विशेषण जो घट है उसका दड से नाश होता है और विशेष्य जो आकाश है उसका नाश नहीं बनता है। तो भी विशिष्ट जो घटाकाश है, उसका नाश प्रतीत होता है। और “कु डली पुरुष सोता है” इस स्थान में कु डल विशेषण है और पुरुष विशेष्य है। विशेषण कु डल में सोना नहीं बनता है किन्तु विशेष्य पुरुष में सोना बनता है। और “कु डल विशिष्ट सोता है” ऐसा विशिष्ट में व्यवहार होता है। और “शस्त्री पुरुष युद्ध में गया है” इस स्थान में विशेषण शस्त्र और विशेष्य पुरुष है। दोनों युद्ध में गये हैं। इससे दोनों के धर्म का विशिष्ट में व्यवहार होता है। इस स्थान में अवच्छेदवाद में तो अन्त करण विशेषण है। और आभासवाद में साभास अन्त करण विशेषण है। और दोनों पक्षों में चेतन विशेष्य है। उसमें तो जन्मादि ससार नहीं बनता है किन्तु विशेषण अन्त करण वा साभास अन्त करण उसका धर्म जो जन्मादिक ससार, उसका विशिष्ट चेतन में व्यवहार करते हैं। व्यवहार प्रतीति और कथन को कहते हैं। इस रीति से आभासवाद और अवच्छेदवाद का भेद है।

आभासवाद की श्रेष्ठता

आभासवाद में तो अन्त करण आभास सहित है और अवच्छेदवाद में अन्त करण आभासरहित है। दोनों पक्षों में आभासवाद श्रेष्ठ है। क्यों ? भाष्यकार ने आभासवाद अंगीकार किया है। और अवच्छेदवाद में विद्यारण्य स्वामी ने दोष भी कहा है—“यदि आभास रहित अन्त करण अवच्छिन्न चेतन को प्रमाता माने तो घट अवच्छिन्न चेतन भी प्रमाता होना चाहिये। क्यों ? जैसे अन्त करण भूतो का कार्य है, वैसे घट भी भूतो का कार्य है। और जैसे अन्त करण चेतन का अवच्छेदक अर्थात् व्यावर्तक है, वैसे घट भी चेतन का अवच्छेदक है। इससे अन्त करण विशिष्ट के समान घट विशिष्ट भी प्रमाता होना चाहिये। और अन्त करण में आभास अंगीकार करने से यह दोष नहीं आता है। क्यों ? अन्त करण तो भूतो के सत्त्वगुण का कार्य है, इससे स्वच्छ है और

घटादिक भूतो के तमोगुण के कार्य है, इससे स्वच्छ नहीं है। जो स्वच्छ पदार्थ होता है, वही आभास के योग्य होता है। मलिन पदार्थ आभास के योग्य नहीं होता। कैसे ? जैसे काच और उसका ढकना दोनों पृथ्वी के कार्य है। परन्तु काच तो स्वच्छ है, उसमें मुख का आभास होता है। ढकना स्वच्छ नहीं है, इससे उममें आभास नहीं होता। वैसे सत्वगुण का कार्य होने से अन्त करण स्वच्छ है उसी में चेतन का आभास होता है। शरीरादिक और घटादिक तमोगुण के कार्य होने से स्वच्छ नहीं है। इससे उनमें चेतन का आभास नहीं होता है।

अतः करण में द्विविध प्रकाश है इससे वही प्रमाता है

इस रीति से अतः करण में द्विविध प्रकाश है। एक तो व्यापक चेतन का प्रकाश है और दूसरा आभास का प्रकाश है। शरीरादिक और घटादिकों में एक व्यापक चेतन का प्रकाश तो है। दूसरा आभास का प्रकाश नहीं है। इससे द्विविध प्रकाश सहित अन्तःकरण विशिष्ट चेतन को ही प्रमाता कहते हैं। एक प्रकाश सहित जो घटादिक है, उनसे संयुक्त चेतन प्रमाता नहीं है। जिनके मत में अन्तःकरण में आभास नहीं है, उनके मत में घटादिकों के समान अतःकरण में भी आभास का दूसरा प्रकाश नहीं है, व्यापक चेतन का एक प्रकाश अन्तःकरण में है। वह व्यापक चेतन का प्रकाश घटादिकों में भी है। इससे अन्तःकरण विशिष्ट के समान घटविशिष्ट वा शरीर विशिष्ट वा भीत विशिष्ट चेतन भी प्रमाता होना चाहिये। इस रीति से अतः शरीरादिकों से अन्तःकरण में यही विलक्षणता है — अन्तःकरण सत्वगुण का कार्य है। इससे स्वच्छ होने से चेतन का आभास ग्रहण करने योग्य है। अन्य पदार्थ स्वच्छ नहीं है, इससे आभास ग्रहण करने योग्य नहीं है। आभास ग्रहण के योग्य जो अन्तःकरण है, उससे संयुक्त चेतन को ही प्रमाता कहते हैं। घटादिक और शरीरादिक आभास ग्रहण के योग्य नहीं है। इससे उनसे विशिष्ट चेतन प्रमाता नहीं है। इस रीति से आभासवाद ही उत्तम है, अवच्छेदवाद उत्तम नहीं है।

प्रमाता आदिक चार चेतन का स्वरूप

जैसे अन्त करण आभास सहित है, वैसे अन्त करण की वृत्ति भी आभाससहित ही होती है। साभास वृत्ति विशिष्टचेतन को प्रमाण चेतन कहते हैं। अन्त करण की घटादि विषयाकार जो वृत्ति, उसमें आरूढ चेतन को प्रमा और यथार्थज्ञान कहते हैं। उसके साधन जो इन्द्रिय है, उनको प्रमाण कहते हैं। क्यों ? विषयाकारवृत्ति में आरूढ चेतन को प्रमा कहते हैं। वहाँ चेतन यद्यपि स्वरूप से नित्य है, इससे इन्द्रिय-जन्यता के अभाव से प्रमाचेतन का साधन इन्द्रिय नहीं है। तथापि निरुपाधिक चेतन में तो प्रमाव्यवहार नहीं होता है। किन्तु विषयाकार वृत्ति उपहित चेतन में ही प्रमा व्यवहार होता है। इससे चेतन में प्रमा शब्द की प्रवृत्ति में विषयाकार वृत्ति उपाधि है। सो विषयाकारवृत्ति इन्द्रियजन्य है। इन्द्रिय उसका साधन है। प्रमापने की उपाधि जो वृत्ति, उसको इन्द्रियजन्य होने से उपहित जो प्रमा उसको भी इन्द्रियजन्य कहते हैं। इससे इन्द्रिय को प्रमा का साधन कहते हैं। परन्तु अन्त करण के सब परिणाम को प्रमा नहीं कहते हैं। शरीर के भीतर जो अन्त करण, उसके विषय घटादिको तक जो परिणाम है, उसको प्रमाण कहते हैं। विषय से मिलकर विषय के समान जो अन्त करण का परिणाम है, उसको प्रमा कहते हैं। शरीर के भीतर जो अन्त करण है, उससे लेकर घटादिक विषय तक पहुँचा जो अन्त करण का परिणाम वही प्रमारूप को धारण करता है। इससे प्रमा का प्रमाणरूप अन्त करण की वृत्ति से अत्यंत भेद नहीं है।

इस रीति से बाहर के पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान जहा होता है, वहा अन्त करण की वृत्ति बाहर जाकर विषय जो घटादिक, उनके समान आकाररूप को धारण करती है। और शरीर के अन्तर जो आत्मा, उसका प्रत्यक्ष होता है, तब अन्त करण की वृत्ति बाहर नहीं जाती है किन्तु शरीर के भीतर ही वृत्ति आत्माकार होती है। उस वृत्ति से आत्मा के आश्रित जो आवरण होता है, वह दूर हो जाता है। और

आत्मा अपने प्रकाश से उस वृत्ति में प्रकाशित होता है। इसी कारण से वृत्ति का विषय आत्मा कहा है। और चिदाभासरूप जो वृत्ति में फल है, उसका विषय आत्मा नहीं है। इस प्रकार से साक्षी आत्मा स्वयं प्रकाशरूप भान होता है। यह सिद्ध हुआ।

इन्द्रिय सबन्ध बिना “अहं ब्रह्म” यह ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता है

‘ब्रह्म के अपरोक्षज्ञान से सकल अविद्या जाल का नाश होता है। परोक्षज्ञान से नहीं होता है’ यह पूर्व कहा था। उसमें शका होती है - ब्रह्म का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता है। क्यों ? इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। ब्रह्म का ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं बनता है। क्यों ? नेत्र इन्द्रिय से रूपवान का अथवा नीलादिक रूप का ज्ञान होता है। ऐसा ब्रह्म नहीं है। इससे नेत्र इन्द्रियजन्य ज्ञान ब्रह्म का नहीं बनता। वैसे त्वचा इन्द्रिय भी स्पर्श और स्पर्श के आश्रय को विषय करती है। ब्रह्मस्पर्श का आश्रय नहीं है और स्पर्श भी नहीं है। इससे त्वचाइन्द्रिय का विषय भी नहीं है। और रसना इन्द्रिय से रस का ज्ञान होता है। घ्राण से गंध का ज्ञान होता है। श्रोत्र से शब्द का ज्ञान होता है। रस, गंध, शब्द से ब्रह्म विलक्षण है। इससे रसना, घ्राण और श्रोत्र से ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता है। और कर्मइन्द्रिय ज्ञान के साधन नहीं है, किन्तु वचनादिक क्रिया के साधन है। इससे उनसे तो किसी का भी ज्ञान नहीं होता है। इस रीति से किसी भी इन्द्रिय से ब्रह्म का ज्ञान नहीं बनता है। और इन्द्रिय से जो ज्ञान होता है, उस ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं। प्रत्यक्ष को ही अपरोक्ष कहते हैं। इससे ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान नहीं बनता है। किन्तु शब्द से ब्रह्म का ज्ञान होता है। जो ज्ञान शब्द से होता है, वह परोक्ष ही होता है। इससे ब्रह्म का ज्ञान भी परोक्ष ही होता है। गत प्रश्न का उत्तर —

इन्द्रिय बिना प्रत्यक्ष नहीं होता यह नियम नहीं

इन्द्रिय सबन्ध बिना प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है, यह नियम नहीं है। क्यों ? जैसे सुख का और दुःख का ज्ञान होता है, सो किसी भी इन्द्रिय से नहीं होता है, तो भी सुख दुःख का ज्ञान प्रत्यक्ष होता

है। इससे इन्द्रिय सबन्ध से जो ज्ञान होता है, वही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, यह नियम नहीं है। किन्तु विषय से वृत्ति का सबन्ध होकर विषयाकार वृत्ति जहा होती है, वहा उसको प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। सो विषय से वृत्ति का सबन्ध कही इन्द्रिय द्वारा होता है। और कही शब्द से होता है। कैसे ? जैसे “दशम तू है” इस शब्द से दशम जो आप है, उससे अन्त करण की वृत्ति का सबन्ध होकर दशमाकार वृत्ति होती है। इससे शब्दजन्य भी दशम का ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। इससे विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद ही प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण है। कही इन्द्रियादिरूप बाह्य निमित्त से बिना ही शरीर के भीतर उत्पन्न वृत्ति द्वारा होता है उसको भी प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। चेतन का स्वरूप से तो कही भी भेद नहीं है। किन्तु विषय और वृत्तिरूप उपाधि का किया हुआ भेद है। सो उपाधि जब भिन्न देश में स्थित हो, तब उस उपाधि वाले चेतन का भेद कहा जाता है।

जब विषयाकार वृत्ति हो, तब दोनों उपाधि एक देश में स्थित होती है। इससे उस उपाधि वाले विषयचेतन और वृत्तिचेतन का अभेद कहा जाता है। उस विषयचेतन से वृत्तिचेतन के अभेद को ही प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। यह प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण १ इन्द्रिय जन्य बाह्य घटादिको के प्रत्यक्ष ज्ञान में अनुगत है। २ महावाक्यजन्य ब्रह्म के प्रत्यक्ष ज्ञान में, बाह्य निमित्त बिना अन्तर उत्पन्न हुये सुख दुःख के प्रत्यक्ष ज्ञान में, माया की वृत्तिरूप ईश्वर के ज्ञान में और अविद्या की वृत्तिरूप रज्जु सर्पादिको के ज्ञान में अनुगत है। प्रमादामे सुख दुःख हो तब सुखाकार दुःखाकार अन्त करण की वृत्ति होती है। उस वृत्ति से सुखदुःख का सबन्ध होता है। इससे सुखदुःख के ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं। पूर्व उत्पन्न सुखदुःख नष्ट हो जाने के पीछे जहाँ पुरुष को याद आये, वहा सुखाकार दुःखाकार अन्त करण की वृत्ति तो होती है। परन्तु वृत्ति के नष्ट होने पर सुखदुःख से सबन्ध नहीं होता है। इससे वह ज्ञानस्मृतिरूप है, प्रत्यक्ष नहीं है। यद्यपि अन्त करण के धर्म सुखदुःख साक्षीभाव हैं, तथापि सुखाकार दुःखाकार अन्त करण की वृत्ति द्वारा साक्षी सुखदुःख का प्रकाश करता है। जो साक्षीभास्य पदार्थ है,

उनको भी साक्षी वृत्ति की अपेक्षा से ही प्रकाशता है। कैसे ? जैसे शुक्ति रजत साक्षीभास्य है, वहा अविद्या की वृत्ति की अपेक्षा से ही साक्षी रजत को प्रकाशता है। परन्तु सुखदुःख के प्रकाश में अन्तःकरण की वृत्ति साक्षी की सहायक है। और मिथ्या रजतादिको के प्रकाश में अविद्या की वृत्ति सहायक है। इस रीति से साक्षीभास्य पदार्थ के ज्ञान में भी वृत्ति की अपेक्षा है। सो वृत्ति जहा इन्द्रियादिक बाह्य साधन से होती है, उसके विषय को साक्षीभास्य नहीं कहते हैं।

सुखदुःख को विषय करने वाली वृत्ति में बाह्य इन्द्रियादिक हेतु नहीं है। किन्तु जब सुखादिक उत्पन्न होते हैं, उसी काल में अन्य साधन की अपेक्षा बिना सुखाकार दुःखाकार अन्तःकरण की वृत्ति होती है। उस वृत्ति में आरूढ साक्षी सुखदुःख को प्रकाशता है। इससे सुखदुःख को साक्षीभास्य कहते हैं। और —

ब्रह्म का ज्ञान प्रत्यक्ष सभब है

बाह्य जो घटादिक है, उनसे अन्तःकरण की वृत्ति का सबन्ध नेत्रादिक इन्द्रिय द्वारा होता है। इससे घटादिक साक्षीभास्य नहीं हैं। वैसे ब्रह्माकार अन्तःकरण की वृत्ति होती है। सो अन्तःकरण की वृत्ति बाहर नहीं जाती है। किन्तु शरीर के अन्तर ही होती है। उस वृत्ति से ब्रह्म का सबन्ध है। इससे ब्रह्म ज्ञान भी सुखदुःख के ज्ञान के समान प्रत्यक्षरूप है। परन्तु सुखाकार दुःखाकार वृत्ति में बाह्य साधन की अपेक्षा नहीं है। इससे सुखदुःख साक्षीभास्य हैं। और जो ब्रह्माकार अन्तःकरण की वृत्ति है, उसमें तो गुरु द्वारा वेद वचन का श्रोत्र से संबन्ध बाह्य साधन चाहिये। इससे ब्रह्म साक्षीभास्य नहीं है। इस रीति से जहा विषय से वृत्ति का सबन्ध होता है, वहा प्रत्यक्ष ज्ञान कहा जाता है। “अहं ब्रह्मास्मि” इस वृत्ति का विषय जो ब्रह्म है, उससे वृत्ति का सबन्ध है। इससे ब्रह्म का ज्ञान प्रत्यक्ष सभब है।

जहा धूम को देखकर अग्नि का ज्ञान होता है, वहां धूम का ज्ञान तो प्रत्यक्ष है और अग्नि का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है। क्यों ? नेत्र द्वारा अन्तःकरण की वृत्ति का धूम से संबन्ध है। इससे धूम के ज्ञान को

प्रत्यक्ष कहते हैं। और अनुमान से अन्त करण की वृत्ति शरीर के अन्तर अग्नि के आकार को ग्रहण करने वाली तो होती है। परन्तु अग्नि से वृत्ति का सबन्ध नहीं है। इससे अग्नि का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है। इस रीति से जहाँ वृत्ति से विषय का सबन्ध होता है, उसको प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। इन्द्रियजन्य ज्ञान ही प्रत्यक्ष होता है। यह नियम नहीं है। जैसे सुखदुःख का ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है और प्रत्यक्ष है, वैसे दशम पुरुष का ज्ञान शब्दजन्य है, तो भी प्रत्यक्ष है। इस रीति से गुरु द्वारा श्रवण किया जो महावाक्यरूप वेद का शब्द, उससे उत्पन्न हुआ ब्रह्मज्ञान भी प्रत्यक्ष ही संभव है।

वेद गुरु से अद्वैत ज्ञान नहीं

आपने कहा.—“गुरुमुख द्वारा श्रवण करे वेद वाक्य से अद्वैत ब्रह्म का साक्षात्कार होता है” इसमें मेरे को शका होती है—वेद गुरु सत्य हो तब तो अद्वैत की हानि होगी। और असत्य हो तो जैसे मृगतृष्णा के जल से प्यास नहीं मिटती है वैसे उनसे पुरुषार्थ की प्राप्ति नहीं होगी। इससे दोनों रीति से वेद गुरु से अद्वैत ज्ञान नहीं बनता है। उत्तर—ससाररूप दुःख मिथ्या है। इससे उसकी निवृत्ति के साधन वेद गुरु मिथ्या ही चाहिये। मिथ्या के नाश के लिये सत्य साधन की अपेक्षा नहीं होती है। जैसे स्वप्न का मिथ्या दुःख जाग्रत के सत्य साधनों से नहीं मिटता, स्वप्न के मिथ्या साधनों से ही मिटता है, वैसे मिथ्या ससार दुःख मिथ्या वेद गुरु से ही मिटता है। और तुमने कहा—“मिथ्या वेद गुरु मानोगे तो जैसे मृगतृष्णा का मिथ्या जल प्यास को नहीं मिटाता है, वैसे मिथ्या वेद गुरु से भी ससार दुःख का नाश नहीं होगा। और मिथ्या वेद गुरु से ससार दुःख का नाश होता है तो मृगतृष्णा के जल से भी प्यास मिटनी चाहिये? उक्त शका का समाधान—यद्यपि मिथ्या मृगतृष्णा के जल से किसी की भी प्यास नहीं मिटती है। और मिथ्या वेद गुरु से दुःख के नाश के समान मिथ्या जल से प्यास मिटनी चाहिये। और मिटती नहीं है। वैसे मिथ्या वेद गुरु से ससार का भी नाश नहीं बनता है। तो भी तुम्हारा दृष्टान्त

विषम है। क्यो ? मृगतृष्णा के जल में और प्यास में सत्ता का भेद है।

समसत्ता वाले ही साधक बाधक

भवदुःख और वेद गुरु की समसत्ता अर्थात् एक सत्ता है। इससे वेद गुरु से भवदुःख का नाश होता है। जिनकी आपस में समसत्ता हो, उनकी आपस में साधकता और बाधकता होती है। कैसे ? जैसे मृत्तिका और घट की समसत्ता है। इससे मृत्तिका घट का साधक है। अग्नि और काष्ठ की समसत्ता है। इससे अग्नि काष्ठ का बाधक है। साधक अर्थात् कारण। और बाधक अर्थात् नाशक। मृगतृष्णा के जल की और प्यास की समसत्ता नहीं है। इससे मृगतृष्णा का जल प्यास का बाधक नहीं है। इस स्थान में यह रहस्य है—चेतन में परमार्थ सत्ता है और चेतन से भिन्न मिथ्या पदार्थों में दो प्रकार की सत्ता है।—एक तो व्यवहार सत्ता है और दूसरी प्रतिभास सत्ता है। जिस पदार्थ का ब्रह्मज्ञान बिना बाध नहीं होता किन्तु ब्रह्मज्ञान से बाध होता है, उस पदार्थ की व्यवहार सत्ता होती है। सो व्यवहार सत्ता ईश्वर सृष्टि में है। क्यो ? देह इन्द्रियादिक प्रपञ्च ईश्वर सृष्टि है। उसका ब्रह्मज्ञान से बिना बाध नहीं होता है। ब्रह्मज्ञान से ही बाध होता है। यद्यपि ईश्वर सृष्टि के पदार्थों का ब्रह्मज्ञान से बिना नाश तो होता है। परन्तु ब्रह्मज्ञान से बिना बाध नहीं होता है। अपरोक्ष मिथ्या निश्चय का नाम बाध है। सो अपरोक्ष मिथ्या निश्चय ईश्वर सृष्टि के पदार्थों में ब्रह्मज्ञान से प्रथम किसी को भी नहीं होता है। ब्रह्मज्ञान से अनन्तर ही होता है। इसमें मूल अविद्या के कार्य जो जाग्रत के पदार्थ ईश्वर सृष्टि, उसमें व्यवहार सत्ता है। जन्म मरण बन्ध मोक्ष आदिक व्यवहार को सिद्धि करने वाली जो सत्ता (होना) उसको व्यवहार सत्ता कहते हैं।

ब्रह्मज्ञान से बिना ही जिनका बाध हो उन पदार्थों की प्रतिभास सत्ता होती है। कैसे ? जैसे ब्रह्मज्ञान से बिना ही शुक्ति, जेवरी, मरु-स्थल, आदिकों के ज्ञान से रूपा, सर्प, जल आदिकों का बाध होता है।

उनमे प्रतिभास सत्ता है। प्रतिभास अर्थात् प्रतीतिमात्र जो सत्ता (होना) उसको प्रतिभास सत्ता कहते हैं। तूला अविद्या के कार्य रूपा आदिक पदार्थों का प्रतीतिमात्र ही होना है, इससे उनकी प्रतिभास सत्ता है।

घटादि जड पदार्थ उपहित चेतन को आच्छादन करने वाली अविद्या को तूला अविद्या कहते हैं। इमी को अवस्थाज्ञान और सादि दोष वाली अविद्या भी कहते हैं। सो तूला अविद्या अश भेद से नाना है और भिन्न भिन्न पदार्थों को आवरण करती है। जिस घट आदि पदार्थाकार अन्तःकरण की वृत्ति होती है, उस पदार्थ का आच्छादक तूला अविद्या का अश नष्ट होता है। फिर जब वृत्ति अन्य देश में जाती है तब वहा और अविद्या अश उत्पन्न होता है। इससे तूला अविद्या के नाश निमित्त ब्रह्मज्ञान की अपेक्षा नहीं है। किन्तु वह प्रतिभासिक सत्ता-वाली होने से घटादिक के ज्ञान से ही उसका नाश होता है। जिसका तीन काल में बाध नहीं होता है, उसकी परमार्थ सत्ता होती है। चेतन का बाध कभी नहीं होता है। इससे चेतन की परमार्थ सत्ता है।

वेदगुरु और संसार दुःख की समसत्ता

इस रीति से वेदगुरु और संसार दुःख इन दोनों की एक व्यवहार सत्ता होने से आपस में समसत्ता है। इससे मिथ्या वेदगुरु से मिथ्या भवदुःख का नाश बनता है। और क्षुधापिपासा प्राण के धर्म है। प्राण और उसके धर्मों का ब्रह्मज्ञान से बिना बाध नहीं होता है। इससे पिपासा की व्यवहार सत्ता है। मृगतृष्णा के जल का ब्रह्मज्ञान से बिना ही मरुस्थल के ज्ञान से बाध होने से मृगतृष्णा के जल की प्रतिभास सत्ता है। इससे प्यास और मृगतृष्णा के जल की समसत्ता नहीं होने से उस जल से प्यास का नाश नहीं होता है। इस प्रकार से दृष्टांत में बाधक वेदगुरु और बाध्य संसार दुःख दोनों की सत्ता एक है। और दृष्टांत में जल और प्यास की सत्ता का भेद है। इससे दृष्टांत विषम अर्थात् दृष्टांत के सम नहीं है। शका — ब्रह्म से भिन्न सब मिथ्या है, ऐसा आप कहते हो। फिर उनके मिथ्या पदार्थों में शुक्ति

रूपा, रज्जु सर्प, मृगतृष्णा का जल आदिको का ब्रह्मज्ञान से बिना ही बाध और ससार दुःख का ब्रह्मज्ञान से अनन्तर बाध । यह भेद किस कारण से करते हो ?

उक्त शका का समाधान

यद्यपि ब्रह्म से भिन्न सकल अविद्या का कार्य है, इससे मिथ्या है । उसमें लेशमात्र भी सत्य नहीं है । परन्तु जिसके अज्ञान से जो उत्पन्न होता है, उसके ज्ञान से ही उसका बाध होता है । कैसे ? जैसे शुक्ति, रज्जु, मरुस्थल आदिको के अज्ञान से रूपा, सर्प, जल आदिक उत्पन्न होते हैं । उनका बाध शुक्ति, रज्जु, मरुस्थल आदिको के ज्ञान से ही होता है । वैसे ब्रह्म के अज्ञान से जो जन्म मरणादिक ससार दुःख उत्पन्न होता है, उसका बाध भी ब्रह्मज्ञान से ही होता है । शका — ब्रह्म के अज्ञान से ससार कैसे उत्पन्न होता है ? स्वप्न के समान मिथ्या ही उत्पन्न होता है । चैतन से भिन्न अज्ञान और उसके कार्य को अनात्मा कहते हैं । सो अनात्म पदार्थ सर्व स्वप्न के समान मिथ्या है ।

प्रश्न — स्वप्न के दृष्टान्त से जाग्रत् पदार्थ मिथ्या सभव नहीं ?

क्यों ? पूर्व जो अत्यन्त अज्ञात पदार्थ है, उसका स्वप्न में ज्ञान नहीं होता है । किन्तु जाग्रत् में जिसका अनुभव ज्ञान हो, उसकी स्वप्न में स्मृति होती है । (नैयायिक स्वप्न को जाग्रत् में अनुभव किये हुये पदार्थों की स्मृतिरूप मानस विपर्यास कहते हैं ।) इससे स्मृति ज्ञान के विषय पदार्थ सत्य होने से उनका स्वप्न में स्मृतिरूप ज्ञान भी सत्य है । इससे स्वप्न के दृष्टान्त से जाग्रत् के पदार्थों को मिथ्या कहना सभव नहीं ।

स्वप्न मिथ्या नहीं

अन्य प्रकार से स्वप्न के विषय पदार्थों की सत्यता का प्रतिपादन करते हैं — अन्य प्रकार से भी स्वप्न का ज्ञान और उसके विषय पदार्थ सत्य हैं, मिथ्या नहीं हैं । क्यों ? स्वप्न अवस्था में स्थूल शरीर को त्याग कर लीला शरीर बाहर निकल कर सच्चे गिरि समुद्रादिकों को देखता है, इससे स्वप्न मिथ्या नहीं है ।

उत्तर — जाग्रत् के पदार्थों की स्वप्न मे स्मृति नहीं

पूर्वकाल सबधी पदार्थ का ज्ञान स्मृति होती है। कैसे ? जैसे पूर्व देखे हुये हस्ती की “सो हस्ती है” ऐसी स्मृति होती है। और “यह हस्ती सन्मुख स्थित है” ऐसा ज्ञान स्मृति नहीं होता है, किन्तु प्रत्यक्ष होता है। स्वप्न मे तो “यह हस्ती आगे स्थित है, यह पर्वत है, यह नदी है।” ऐसा ज्ञान होता है। इससे स्वप्न मे जाग्रत् मे देखे हुये पदार्थों की स्मृति नहीं होती है। किन्तु हस्ती आदिको का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। और यदि ऐसे कहै — “जाग्रत् मे जाने हुये पदार्थों का ही स्वप्न मे ज्ञान होता है। अज्ञात पदार्थ का ज्ञान नहीं होता है। इससे जाग्रत् पदार्थों के ज्ञान के सस्कारो से स्वप्न के ज्ञान की उत्पत्ति होती है। सस्कार-जन्य ज्ञान को स्मृति कहते है। इससे स्वप्न का ज्ञान स्मृतिरूप है।” सो शका नहीं बनती है। क्यों ? प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकार का होता है। एक अभिज्ञारूप प्रत्यक्ष होता है। और दूसरा प्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्ष होता है। केवल इन्द्रिय सबन्ध से जो ज्ञान होता है, उसको अभिज्ञा प्रत्यक्ष कहते है। कैसे ? जैसे नेत्र के सबन्ध से हस्ती का “यह हस्ती है” ऐसा ज्ञान अभिज्ञा प्रत्यक्ष है। और पूर्वज्ञान के सस्कारो से और इन्द्रिय सबन्ध से जो ज्ञान होता है, उसको प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष कहते है। कैसे ? जैसे पूर्व देखे हुये हस्ती का “सो हस्ती यह है” ऐसा ज्ञान होता है, उसको प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष कहते है। वहा पूर्व हस्ती के ज्ञान के सस्कार और हस्ती से नेत्र का सबन्ध प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष का हेतु है। “सस्कारजन्य ज्ञान स्मृति ही होती है” यह नियम नहीं है। किन्तु प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष भी सस्कारजन्य होता है। परन्तु इन्द्रिय सबन्ध बिना केवल सस्कारजन्य ज्ञान होता है, उसको स्मृतिज्ञान कहते हैं। स्वप्न मे हस्ती आदिको का ज्ञान केवल सस्कार जन्य नहीं है किन्तु निद्रारूप दोषजन्य है और हस्ती आदिको के समान स्वप्न मे कल्पित इन्द्रिय भी है, इससे इन्द्रियजन्य है। यद्यपि स्वप्न के पदार्थ साक्षीभास्य हैं। इन्द्रियजन्य ज्ञान के विषय नहीं है। तथापि अविवेकी की दृष्टि से स्वप्न के ज्ञान को इन्द्रियजन्य कहते है। इस रीति से स्वप्न का ज्ञान जाग्रत् के पदार्थों की स्मृति नहीं है और —

निद्रा से जागकर पुरुष ऐसे कहता है — मैंने स्वप्न मे हस्ती

आदिको को देखा था” यदि स्वप्न में हस्ती आदिको की स्मृति हो तो जागकर ऐसा कहना चाहिये “मैंने स्वप्न में हस्ती आदिको का स्मरण किया था” ऐसे कोई भी नहीं कहता है। इससे जाग्रत् के पदार्थों की स्वप्न में स्मृति नहीं होती है। “जाग्रत् में जो देखे हुये तथा सुने हुये पदार्थ हैं, उनका ही स्वप्न में ज्ञान होता है” यह नियम नहीं है। किन्तु जाग्रत् में अज्ञात पदार्थों का भी स्वप्न में ज्ञान होता है। कदाचित् स्वप्न में ऐसे विलक्षण पदार्थ प्रतीत होते हैं, जो सब जन्म में कभी भी देखने, सुनने में नहीं आये हों। इससे उनका ज्ञान स्मृति नहीं है। यद्यपि “इस जन्म के पदार्थों के ज्ञान के सस्कार ही स्मृति के हेतु हैं।” यह नियम नहीं है किन्तु अन्य जन्म के ज्ञान के सस्कारों से भी स्मृति होती है, क्यों ? अनुकूल ज्ञान से प्रवृत्ति होती है। अनुकूल ज्ञान बिना प्रवृत्ति नहीं होती है। इससे बालक की स्तनपान में जो प्रथम प्रवृत्ति होती है, उसका हेतु बालक को भी “स्तनपान मेरे अनुकूल है” ऐसा ज्ञान होता है। वहा अन्य जन्म में जो स्तनपान में अनुकूलता अनुभव करी थी, उसके सस्कारों से बालक को प्रथम अनुकूलता की स्मृति होती है। इससे जन्मांतर के ज्ञान के सस्कारों से भी स्मृति होती है। वैसे इस जन्म में अज्ञात पदार्थों की भी अन्य जन्म के ज्ञान के सस्कारों से स्वप्न में स्मृति संभव है।

तथापि कोई पदार्थ स्वप्न में ऐसा भी प्रतीत होता है, जिसका जाग्रत् में किसी भी जन्म में ज्ञान संभव नहीं है। जैसे अपने मस्तक छेदन को आप नेत्रों से स्वप्न में देखता है। वहा अपना मस्तक छेदन नेत्रों से जाग्रत् में देखना संभव नहीं है। इससे जाग्रत् पदार्थों के ज्ञान के सस्कारों से स्वप्न में स्मृति नहीं होती है। ऐसे स्वप्न की स्मृतिरूपता के खडन में अनेक युक्तियां ग्रन्थकारों ने कही हैं। परन्तु स्वप्न को स्मृति मानने में पूर्व उक्त दूषण अतिप्रबल है — स्मृतिज्ञान का विषय सन्मुख प्रतीत नहीं होता है। और स्वप्न के हस्ती आदिक स्वप्नकाल में सन्मुख प्रतीत होते हैं। इससे हस्ती आदिको की स्वप्न में स्मृति नहीं है।

स्वप्न में लिङ्ग शरीर बाहर नहीं जाता

“लिङ्ग शरीर बाहर निकल कर सच्चे गिरि समुद्रादिको को देखता है” इसका उत्तर — यदि स्थूल शरीर से निकलकर लिङ्ग शरीर बाहर सच्चे गिरि समुद्रादिको को देखता हो तो लिङ्ग शरीर के निकलने से जैसे मरण अवस्था में शरीर भयकर रूप प्रतीत होता है, वैसे स्वप्न अवस्था में भी लिङ्ग शरीर के अभाव से स्थूल शरीर अमंगल अर्थात् भयकर होना चाहिये। तथा प्राणरहित मृतक समान होना चाहिये। और स्वप्नावस्था में ऐसा नहीं होता है। किन्तु स्वप्न अवस्था में स्थूल शरीर प्राण सहित होता है और जाग्रत के समान सुन्दर अर्थात् मंगलरूप होता है। इससे स्थूल शरीर के बाहर लिङ्ग शरीर स्वप्नावस्था में नहीं निकलता है। और यदि ऐसे कहें — स्वप्न अवस्था में प्राण तो नहीं जाता है। किन्तु अन्तःकरण और इन्द्रिय बाहर पर्वतादिको में जाकर उनको देखते हैं। प्राण बाहर नहीं जाता है। इससे स्थूल शरीर मरण अवस्था के समान भयकर नहीं होता है। और प्राण का बाहर जाने का कुछ प्रयोजन भी नहीं है। क्यों ? प्राण में ज्ञानशक्ति नहीं है। किन्तु क्रियाशक्ति है। इससे बाहर के पदार्थों के ज्ञान की सामर्थ्य जिनमें है, वे ही जाते हैं। ज्ञानशक्ति अन्तःकरण और ज्ञान इन्द्रियो में है। प्राण के समान कर्म इन्द्रियो में भी ज्ञानशक्ति नहीं है। क्रियाशक्ति है। इससे प्राण और कर्म इन्द्रिय शरीर में रहते हैं। इसी से मरण निमित्त से दाहादिक होते हैं, उनसे रक्षा होती है। बाहर अन्तःकरण, ज्ञान इन्द्रिय जाते हैं और सच्चे पर्वतादिको को देखकर प्राण और कर्म इन्द्रियो के समीप आ जाते हैं। सो भी नहीं बनता है। क्यों ? स्थूल सूक्ष्म स्रमाज में सर्व का स्वामी प्राण है। प्राण बिना शरीर को देखकर क्षणमात्र भी नहीं रहने देते हैं। बाहर ले जाते हैं। दाह करते हैं, स्पर्श से स्नान करते हैं। इससे स्थूल शरीर का सार प्राण है। वैसे सूक्ष्म शरीर में भी प्राण ही प्रधान है। एक समय प्राण इन्द्रियादिक परस्पर श्रेष्ठता का विवाद करके प्रजापति के पास गये (यहां प्राण इन्द्रिय शब्द से उनके अभिमानी देवों का ग्रहण है) और

बोले — हे भगवन् ! हमारे मे कौन श्रेष्ठ है ? तब प्रजापति ने कहा .— तुम सब स्थूल शरीर मे प्रवेश करके एक एक निकलते जाओ, जिस के निकलने से शरीर अमगलरूप होकर गिर पड़े, वही तुम्हारे मे श्रेष्ठ है ।

प्रजापति के वचन से नेत्रादिक इन्द्रिया एक एक करके निकलने लगी । तब एक एक के अभाव से अधादिरूप शरीर की स्थिति देखने मे आई अर्थात् नेत्र के निकलने से अधा, श्रवण के निकलने से बधिर आदि होकर शरीर स्थित रहा, गिरा नहीं । किन्तु प्राण निकलने का उद्योग करते ही शरीर गिरने लगा । तब सर्व ने यह निश्चय किया । हमारा सर्व का स्वामी प्राण है । इससे जब तक शरीर मे प्राण रहता है, तब तक सब रहते है । शरीर से प्राण के निकलते ही सब निकल जाते है । इससे सूक्ष्मसमाज का राजा के समान प्राण ही प्रधान है । उसके निकले बिना अन्त करण, ज्ञान इन्द्रिय बाहर नहीं निकलते है । किवा अन्त करण और ज्ञान इन्द्रिय भूनों के सत्वगुण के कार्य है । उनमे ज्ञानशक्ति है, क्रियाशक्ति नहीं है । प्राण मे क्रियाशक्ति है । मरण समय प्राण के बल से ही लिङ्गशरीर इस स्थूलशरीर को त्यागकर लोकान्तर को जाता है और प्राण के ही बल से इन्द्रिय द्वारा अंत करण की वृत्ति बाहर घटादिको के समीप जाती है । प्राण के सहारे बिना अंत करणादिको का बाहर गमन संभव नहीं है । इसी कारण से योग शास्त्र मे कहा है —“प्राण निरोध बिना मन का निरोध नहीं होता । प्राण के संचार से मन का संचार होता है । प्राण निरोध से मन का निरोध होता है ।” इससे मन का निरोधरूप जो राजयोग, उसकी जिसको इच्छा हो, वह प्राण निरोध रूप हठ योग का अनुष्ठान करे । इससे भी प्राण के अधीन अंत करण का गमन है । प्राण के निकले बिना अंत करण और ज्ञान इन्द्रिय बाहर नहीं निकलते है । और स्वप्न अवस्था मे स्थूल शरीर प्राण समेत प्रतीत होता है । इससे “बाहर जाकर सच्चे पदार्थों को स्वप्न मे देखता है” यह संभव नहीं है ।

किवा कोई पुरुष अपने सबन्धी से स्वप्न मे मिलकर जो व्यवहार करता है, तो जागकर वह सबन्धी मिले तब कहना चाहिये । रात्रि को

हम मिले थे और अमुक व्यवहार किया था। क्यो ? पूर्व पक्ष की रीति से तो बाहर निकलकर उस सबन्धी से मिलकर सच्चा व्यवहार किया है। इससे उसके मिलने का और व्यवहार का ज्ञान सबन्धी को होना चाहिये और मिले तब सबन्धी को भी कहना चाहिये। सिद्धान्त में तो सबन्धी और उसका मिलाप सब अतर ही कल्पित है। किंवा यदि बाहर जाकर सच्चे पदार्थों को देखना है, तो रात्रि में सोया हुआ पुरुष हरिद्वार पुरी के महल मध्याह्न के सूर्य से तपे हुये गंगा से पूर्व और नील पर्वत गंगा से पश्चिम देखता है। वहाँ रात्रि में मध्याह्न का सूर्य नहीं है। गंगा से पूर्व दिशा में हरिद्वार पुरी नहीं है। और गंगा से पश्चिम नील पर्वत नहीं है। इससे भी सच्चे पदार्थों का देखना स्वप्न में असंभव है और जाग्रत् की स्मृति, अथवा ईश्वरकृत पर्वतादिको को देखने बाहर निकलकर देखने जाता है तब स्वप्न में ज्ञान होता है। इन दोनों पक्षों का निराकरण किया।

सिद्धांत .—जाग्रत् स्वप्न समान

जाग्रत् के पदार्थों की स्मृति और बाहर लिंग शरीर का निकलना तो संभव नहीं है। तथापि जाग्रत् के समान ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय त्रिपुटी स्वप्न में प्रतीत होती है। इससे कठ की हिता नाडी के अतर सब कुछ उत्पन्न होता है। सब प्रमाण में प्रधान वेद है, वेद ने यह कहा है। उपनिषद् में यह प्रसंग है .—“जाग्रत् के पदार्थ स्वप्न में नहीं प्रतीत होते हैं। किन्तु रथ और घोड़े तथा मार्ग, वैसे रथ में बैठनेवाले स्वप्न में नवीन उत्पन्न होते हैं। इससे पर्वत, समुद्र, नदी, वन, ग्राम, पुरी, सूर्य, चन्द्र जो कुछ स्वप्न में दीखते हैं, वे सब नवीन उत्पन्न होते हैं। यदि स्वप्न में पर्वतादिक नहीं हों, तो उनका प्रत्यक्षज्ञान स्वप्न में होता है सो नहीं होना चाहिये। क्यो ? विषय से इन्द्रिय सबन्ध वा अन्तःकरण की वृत्ति का सबन्ध प्रत्यक्षज्ञान का हेतु है। इससे पर्वतादिक विषय और उनके ज्ञान के साधन इन्द्रिय तथा अन्तःकरण सब अतर उत्पन्न होते हैं। यद्यपि स्वप्न के पदार्थ शुक्ति रजतादिको के समान साक्षीभाष्य है। अन्तःकरण और इन्द्रियो का

स्वप्न के ज्ञान में उपयोग नहीं है। इससे ज्ञेय जो पर्वतादिक है। उनकी ही उत्पत्ति स्वप्न में माननी योग्य है। ज्ञाता ज्ञान और इन्द्रियो की उत्पत्ति माननी योग्य नहीं है। तथापि जैसे स्वप्न पर्वतादिक प्रतीत होते हैं, वैसे इन्द्रिय अन्तःकरण प्राण सहित स्थूल शरीर भी स्वप्न में प्रतीत होता है। इससे उनकी भी उत्पत्ति माननी चाहिये।

किंवा स्वप्न के पदार्थों में नेत्रादिकों की विषयता भान होती है। सो व्यवहारिक नेत्रादिकों की विषयता तो स्वप्न के प्रातिभासिक पदार्थों में नहीं बनती है। क्यों ? समसत्ता वाले पदार्थ ही आपस में साधक बाधक होते हैं। इससे व्यवहारिक नेत्रादिक शरीर में हैं भी तो भी उनसे स्वप्न के पदार्थों की विषम सत्ता होने से, उनके ज्ञान की विषयता स्वप्न के पर्वतादिकों को नहीं बनती है। किंवा व्यावहारिक जो इन्द्रिय है, सो अपने अपने गोलको को त्यागकर कार्य करने में समर्थ नहीं होती है। और स्वप्न अवस्था में हस्तपाद वाक् के गोलक तो निश्चल दूसरे को दीखते हैं और हस्त में द्रव्य ग्रहण करके पुकारता हुआ दौड़ता है। इससे स्वप्न में इन्द्रियो की उत्पत्ति अवश्य माननी चाहिये। वैसे सुख दुःख और उनका ज्ञान तथा सुख दुःख ज्ञान का आश्रय प्रमाता, स्वप्न में प्रतीत होता है। और बिना हुये पदार्थ की प्रतीति नहीं होती है। इससे सब त्रिपुटी समाज स्वप्न में उत्पन्न होता है। अनिर्वचनीय ध्याति की यह रीति है — जितने भ्रमज्ञान है, उनके विषय सब अनिर्वचनीय उत्पन्न होते हैं। विषय बिना कोई ज्ञान नहीं होता है। यह सिद्धांत है। अन्य शास्त्रों के मत में तो अन्य पदार्थ का अन्य रूप से भान होता है, उसको भ्रम कहते हैं। सिद्धान्त में तो जैसा पदार्थ होता है, वैसा ही ज्ञान होता है। इससे भ्रमस्थल में भी विषय की उत्पत्ति अवश्य होती है। विषय बिना ज्ञान नहीं होता है। इस रीति से स्वप्न में त्रिपुटी की प्रतीति होने से सब समाज उत्पन्न होता है। इसमें ऐसी शका है —

स्वप्न के जो पदार्थ प्रतीत होते हैं, उनकी उत्पत्ति अंगीकार हो

तो जैसे स्वप्न के दृष्टांत से जाग्रत् के पदार्थ सिद्धान्त में मिथ्या कहे हैं, वैसे जाग्रत् के पदार्थों के समान उत्पत्ति वाले होने से स्वप्न के पदार्थ भी सत्य होने चाहिये। और स्वप्न में भीतर पदार्थों की उत्पत्ति नहीं माने तब तो यह दोष नहीं आता है। क्यों ? जाग्रत् के पदार्थ तो उत्पन्न होकर प्रतीत होते हैं और स्वप्न में पदार्थ बिना हुये ही प्रतीत होते हैं। इससे स्वप्न में बिना हुये पदार्थों का ज्ञान भ्रमरूप होता है। उनकी उत्पत्ति माननी योग्य नहीं है।

उक्त शका का समाधान

जिम वस्तु की उत्पत्ति में जितनी देश कालादि कारण सामग्री होती है, उतनी सामग्री बिना उत्पन्न हो, उसको मिथ्या कहते हैं। स्वप्न के हस्ती आदिको की उत्पत्ति के योग्य देश काल नहीं है। बहुत काल में और बहुत देश में उत्पन्न होने योग्य हस्ती आदिक क्षणमात्र काल में सूक्ष्म कठ देश में उत्पन्न होते हैं। इससे मिथ्या है। यद्यपि स्वप्न अवस्था में काल और देश भी अधिक प्रतीत होता है। तथापि अन्य पदार्थों के समान स्वप्न में अधिक काल और अधिक देश भी अनिर्वचनीय प्रातिभासिक उत्पन्न होता है। क्यों ? विषय बिना प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है और स्वप्न में अधिक देशकाल का ज्ञान होता है। व्यावहारिक देश काल न्यून है। इससे प्रातिभासिक उत्पन्न होते हैं। परन्तु स्वप्न अवस्था में उत्पन्न हुये जो प्रातिभासिक देशकाल सो स्वप्न अवस्था के हस्ती आदिको के कारण नहीं है। क्यों ? कारण होता है वह पहले उत्पन्न होता है। और कार्य पीछे उत्पन्न होता है। स्वप्न के देश काल और हस्ती आदिक एक ही समय में होते हैं। इससे उनका कार्य कारण भाव नहीं घनता है।

और व्यावहारिक देशकाल न्यून है। हस्ती आदिको के योग्य नहीं है। इससे देश कालरूप सामग्री बिना उत्पन्न होते हैं। इसलिये स्वप्न के पदार्थ मिथ्या हैं। और भी माता से आदि हस्ती आदिकों की सामग्री स्वप्न में नहीं है। यद्यपि स्वप्न में प्राणी पदार्थों के माता पिता भी प्रकीर्त होते हैं। तथापि स्वप्न के माता पिता पुत्र की उत्पत्ति के कारण

नहीं है। क्यों ? माता पिता और पुत्र एकक्षण में साथ ही उत्पन्न होते हैं। इससे उनका कार्य कारणभाव नहीं बनता है। जिस निद्रा सहित अविद्या से स्वप्न के पदार्थ उत्पन्न होते हैं, सोई अविद्या उन पदार्थों में मातापना, पितापना और पुत्रपना उत्पन्न करती है। इस रीति से स्वप्न के पदार्थों की उत्पत्ति में अन्य कोई भी सामग्री नहीं है। किन्तु अविद्या ही निद्रारूप दोष सहित कारण है। जो दोष सहित अविद्या से जन्य हो, सो शुक्ति रजत के समान मिथ्या होता है। इससे स्वप्न के पदार्थ सत्य नहीं है, मिथ्या है। उनका उपादान कारण अन्तःकरण है वा साक्षात् अविद्या ही उनका उपादान कारण है। पहले पक्ष में साक्षी चेतन स्वप्न का अधिष्ठान है और दूसरे पक्ष में ब्रह्मचेतन स्वप्न का अधिष्ठान है। इस रीति से अन्तःकरण अथवा अविद्या का परिणाम और चेतन का विवर्त स्वप्न है। इसमें ऐसी शका होती है —दूसरे पक्ष में ब्रह्मचेतन स्वप्न का अधिष्ठान कहा है और अविद्या उपादान कारण कही है। वहाँ अधिष्ठान ज्ञान से कल्पित की निवृत्ति होती है और स्वप्न का अधिष्ठान ब्रह्म है। इससे ब्रह्मज्ञान बिना अज्ञानी को जागरण में स्वप्न की निवृत्ति नहीं होनी चाहिये।

अन्य शका —जैसे स्वप्न का अधिष्ठान ब्रह्म और उपादान कारण अविद्या है, वैसे वेदान्त सिद्धान्त में जाग्रत् के व्यावहारिक पदार्थों का भी अधिष्ठान ब्रह्म है और उपादान कारण अविद्या है। इससे जाग्रत् के पदार्थों को व्यावहारिक कहते हैं और स्वप्न को प्रातिभासिक कहते हैं। ऐसा भेद नहीं होना चाहिये। क्यों ? दोनों का अधिष्ठान ब्रह्म है और उपादान कारण अविद्या है। इससे जाग्रत् स्वप्न दोनों व्यावहारिक होने चाहिये वा दोनों प्रातिभासिक होने चाहिये।

सो दोनों शका नहीं बनती हैं। क्यों ? प्रथम शका का यह समाधान है —'निवृत्ति दो प्रकार की होती है। एक कारण सहित कार्य का विनाशरूप अत्यन्त निवृत्ति। सो तो स्वप्न की जाग्रत् में ब्रह्मज्ञान बिना नहीं होती है। दूसरी दंड के प्रहार से जैसे धट का मृत्तिका में लय होता है, वैसे स्वप्न का हेतु जो निद्रादोष, उसके नाश से वा स्वप्न की

विरोधी जाग्रत् की उत्पत्ति से अविद्या में लयरूप निवृत्ति स्वप्न की ब्रह्म-जान बिना सम्भव है। और जो शका करी थी — “जाग्रत् स्वप्न दोनों समान होने चाहिये।” सो भी नहीं बनती है। क्यों ? जाग्रत् के देहादिक पदार्थों की उत्पत्ति में तो अन्य दोष रहित केवल अनादि अविद्या ही उपादान कारण है। और स्वप्न के पदार्थों में सादि निद्रादोष भी अविद्या का सहायक है। इससे अन्य दोष रहित केवल अविद्याजन्य को व्यवहारिक कहते हैं। और सादिदोष सहित अविद्याजन्य को प्रातिभासिक कहते हैं। स्वप्न के पदार्थ निद्रादोष सहित अविद्याजन्य होने से प्रातिभासिक है। और जाग्रत् के पदार्थ अन्य दोष रहित अविद्याजन्य होने से व्यावहारिक कहे जाते हैं। इस रीति से स्वप्न के पदार्थों में जाग्रत् पदार्थों से विलक्षणता है। परन्तु यह सपूर्ण तीन प्रकार की सत्ता मानकर स्थूल दृष्टि से कही है। विचार दृष्टि से तीन प्रकार की सत्ता नहीं बनती है। और जाग्रत् स्वप्न की परस्पर विलक्षणता भी नहीं बनती है। यद्यपि वेदात् परिभाषादिक ग्रंथों में पूर्व प्रकार से व्यावहारिक और प्रातिभासिक पदार्थों का भेद कहा है। इससे तीन सत्ता मानी है। वैसे विद्यारण्य स्वामी ने भी तीन सत्ता मानी है। क्यों ? यह प्रसंग उन्होंने लिखा है — दो प्रकार के देहादिक पदार्थ हैं — एक तो ईश्वर रचित है, सो बाह्य हैं और दूसरे जीव के सकल्प रचित हैं। सो मनोमय अर्थात् अतर है। उन दोनों में जीव सकल्प से रचित अतर मनोमय साक्षीभास्य है। और ईश्वररचित बाह्य है, सो प्रमाता प्रमाण के विषय है।

और अतर मनोमय देहादिक ही जीव को सुखदुःख के हेतु है। बाह्य जो ईश्वररचित है, सो सुखदुःख के हेतु नहीं होते हैं। इससे अतर मनोमय पदार्थों की निवृत्ति मुमुक्षु को अपेक्षित है। बाह्यप्रपञ्च सुखदुःख का हेतु नहीं है। इससे उसकी निवृत्ति अपेक्षित नहीं है। दृष्टात् :—जैसे दो पुरुषों के दो पुत्र विदेश में गये हों, उनमें एक के पुत्र की मृत्यु हो जाय और एक का जीवित हो। वह जीवित पुत्र विशेष विभूति को प्राप्त होकर किसी पुरुष द्वारा अपने पिता को

अपनी विभूति प्राप्ति का और द्वितीय के मरण का समाचार भेजे। वहा समाचार सुनाने वाला दुष्ट हो। इससे जीवित पुत्र के पिता को कहै तुम्हारा पुत्र मर गया है। और मरे पुत्र के पिता को कहै तुम्हारा पुत्र शरीर से निरोग है। बड़ी विभूति को प्राप्त हो गया है। कुछ काल मे हस्ती पर आरुढ़ होकर बड़े समाज से आयेगा। उस वचक के वचन को सुनकर जीवित पुत्र का पिता रोता है, महान् दुःख को अनुभव करता है और मरे पुत्र का पिता अति हर्ष को प्राप्त होता है। इस रीति से देगातर मे ईश्वर रचित पुत्र जीवित है, तो भी मनोमय पुत्र मर गया है। इससे दुःख होता है। ईश्वर रचित जीवित का सुख नहीं होता है। वैसे दूसरे का ईश्वर रचित पुत्र मर गया है, उसका दुःख नहीं होता। मनोमय जीवित है, उसका सुख होता है। इससे जीव सृष्टि ही सुख दुःख की हेतु है। ईश्वर सृष्टि सुखदुःख की हेतु नहीं है। इस रीति से विद्यारण्य स्वामी ने जीव सृष्टि और ईश्वर सृष्टि दो प्रकार की सृष्टि कही है। वहा जीव सृष्टि प्रातिभासिक है और ईश्वर सृष्टि व्यावहारिक है। ऐसे ही अन्य ग्रन्थकारो ने भी सत्ता तीन प्रकार की कही है।

चेतन की परमार्थ सत्ता है। और चेतन से भिन्न जड पदार्थों की दो प्रकार की सत्ता है। एक व्यावहारिक सत्ता है और दूसरी प्रातिभासिक सत्ता है। सृष्टि के आदिकाल मे ईश्वर सकल्प से उत्पन्न जो केवल अविद्या के कार्य पञ्चभूत और उनके कार्य की व्यावहारिक सत्ता है। दोष सहित अविद्या के कार्य स्वप्न, शक्ति रजतादिको की प्रातिभासिक सत्ता है। इस रीति से जाग्रत् पदार्थों की व्यावहारिक सत्ता और स्वप्न की प्रातिभासिक सत्ता कही है। तथापि अनात्मपदार्थों की सर्व की प्रातिभासिक सत्ता है। इससे दो प्रकार की ही सत्ता है। चेतन की परमार्थ सत्ता है। और चेतन से भिन्न सकल अनात्मा की प्रातिभासिक ही सत्ता है। जाग्रत् स्वप्न के पदार्थों की किञ्चित् मात्र भी विलक्षणता सिद्ध नहीं होती है। इस उत्तम सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं — देशकाल सामग्री बिना ही स्वप्न के हस्ती पर्वतादिक

उत्पन्न होते हैं, इससे उनको मिथ्या कहते हैं। वैसे आकाशादि प्रपञ्च की सृष्टि ब्रह्म से होती है। उस ब्रह्म में देशकाल का लेश भी नहीं है। स्वप्न में हस्ती पर्वतादिको के योग्य तो देशकाल नहीं है तथापि अल्प देश काल है। वैसे आकाशादिको की सृष्टि में अल्प देशकाल भी नहीं है। क्यों ? देशकाल रहित परमात्मा से आकाशादिको की सृष्टि कही है। इस कारण से ही तत्तिरीय श्रुति में आकाशादिको की क्रम से सृष्टि कही है। देशकाल की सृष्टि नहीं कही है। और सूत्रकार, भाष्यकार, ने भी देशकाल की सृष्टि नहीं कही है। सृष्टि नाम उत्पत्ति का है। वहाँ तत्तिरीय श्रुति और सूत्रकार भाष्यकार का यही अभिप्राय है।—आकाशादिक प्रपञ्च की उत्पत्ति देशकाल सामग्री बिना ही होती है। इससे आकाशादिक स्वप्न के समान मिथ्या है।

यहां यह रहस्य है —जैसे कोई दो बलिष्ठ पुरुष शून्य वन में अपनी अपनी बलिष्ठता का विवाद करके स्वस्वबल की परीक्षा के लिये “जो अन्य को मार दे वही बलिष्ठ माना जाय” ऐसी प्रतिज्ञा करके उभय फल युक्त शक्ति (शस्त्र विशेष) को बीच में धर कर उसके एक एक फल हृदय देश में लगाकर परस्पर के सन्मुख बल करने से दोनों मृत्यु को प्राप्त होते हैं। वैसे ब्रह्मस्वरूप शून्य वन में जाग्रत् प्रपञ्च और स्वप्न प्रपञ्च रूप दो बली पुरुष हैं। उनका परस्पर में परस्पर के दृष्टात् से परस्पर का प्रहार होता है। वह दिखाते हैं —देशकालादि सामग्री से बिना उत्पन्न हो, वह मिथ्या होता है। कैसे ? जैसे देशरूप सामग्री के पूर्ण होने पर भी कालरूप सामग्री की न्यूनता से उत्पन्न प्राख का परेवा, ठीकरी की अशरफ़ी, चमड़े का सर्प इत्यादिक ऐन्द्र-ज्वालिक (बाजीगर रचित) पदार्थों को मिथ्या कहते हैं। वैसे हिना नासक कठ की नाडीरूप अल्पदेश और अल्पकाल में उत्पन्न स्वप्न प्रपञ्च मिथ्या है। उसके दृष्टात् से (उसके समान होने से) जाग्रत् प्रपञ्च मिथ्या है। ऐसे स्वप्न के दृष्टात् से जाग्रत् पर प्रहार है। वैसे ही देशकालरूप सामग्री के लेश से रहित ब्रह्म में जाग्रत् प्रपञ्च प्रतीत होता है। इससे वह व्युत्पन्न है। क्यों ? प्रतीयमान देशकाल तो जाग्रत् प्रपञ्च के अतर्गत हैं। उनसे भिन्न देशकाल प्रपञ्च के कारण कहे, उसको पृच्छता

चाहिये —वे देशकाल ब्रह्म से भिन्न है वा अभिन्न है? अभिन्न कहै तो ब्रह्म से भिन्न देशकाल के अभाव से देशकाल रहित ब्रह्म मे प्रपञ्च की प्रतीति सिद्ध होती है। और यदि ब्रह्म से भिन्न देशकाल कहै तो वे सत्य है। किंवा मिथ्या है? सत्य कहै तो अद्वैत श्रुति से विरोध होगा। और मिथ्या कहै तो उनको भी प्रपञ्च के समान कार्य होने से उनके कारण भी कोई देशकाल कहने चाहिये। यदि आपके कारण आप ही हैं तो आत्माश्रय होगा। और यदि प्रथम देशकाल के कारण द्वितीय और द्वितीय के प्रथम कहै तो परस्पर की उत्पत्ति मे परस्पर की अपेक्षा के होने से अन्योन्याश्रय होगा। और यदि द्वितीय के तृतीय, फिर तृतीय के प्रथम देशकाल कारण कहै तो चक्र के समान भ्रमण रूप चक्रिका होगा। और यदि तृतीय देशकाल के कारण चतुर्थ और चतुर्थ के कारण पञ्चम कहै तो अनन्त देशकाल की धारा रूप अनवस्था होगी। इससे ब्रह्म मे कोई भी देशकाल सिद्ध नहीं होता है। इस रीति से देश काल रहित ब्रह्म से जाग्रत् जगत् की प्रतीति होती है। इससे जाग्रत् प्रपञ्च असत् (तुच्छ) है।

किंवा जाग्रत् काल मे स्वप्न पदार्थों की स्मृति होती है और स्वप्न मे बहृत करके जाग्रत् के पदार्थों की स्मृति नहीं होती है। इससे भी जाग्रत् प्रपञ्च असत् है। उसके दृष्टांत से (उसके समान होने से) स्वप्न प्रपञ्च भी असत् (बध्यापुत्र के समान) है। और जब जाग्रत् का अभाव है, तब उसके अतर्गत समाधि अवस्था का भी चेतन मे अभाव है। और जब जाग्रत् स्वप्न का अभाव है, तब दोनो अवस्था मे वर्तमान बुद्धि के अभाव से उसका विलय रूप सुषुप्ति और सुषुप्ति के अतर्गत मरण मूर्च्छा का भी अभाव है। इस रीति से ब्रह्म में सर्व प्रपञ्च की असिद्धि से अज्ञातवाद सिद्ध होता है।

यद्यपि मधुसूदन स्वामी ने देशकाल साक्षात् अविद्या के कार्य कहे है। इससे माया विशिष्ट परमात्मा से पहले माया के परिणाम देश-काल होते हैं। उससे अनन्तर आकाशादिको की उत्पत्ति होती है। इससे योग्य देशकाल से आकाशादिक प्रपञ्च की उत्पत्ति संभव है। तथापि मधुसूदन स्वामी का यह अभिप्राय नहीं है —देशकाल प्रथम

होते हैं और आकाशादिक उत्तर होते हैं। क्यों ? अतीत काल में हो, उसको प्रथम और पूर्व कहते हैं। भविष्य काल में हो, उसको उत्तर अर्थात् पीछे कहते हैं। आकाशादिकों की उत्पत्ति से प्रथम देशकाल उत्पन्न होते हैं। इस कथन से आकाशादिकों की उत्पत्ति काल से पूर्व काल उपहित परमात्मा देशकाल का अधिष्ठान है। यह सिद्ध होगा। इससे देशकाल की उत्पत्ति में पूर्वकाल की अपेक्षा होगी और काल की उत्पत्ति बिना पूर्वकाल असिद्ध है। इससे आकाशादिकों से पूर्वकाल में देशकालादि होते हैं। यह कहना नहीं बनता है।

किन्तु मधुसूदन स्वामी का यह अभिप्राय है — जैसे भूत भौतिक प्रपञ्च प्रतीत होता है, वैसे देशकाल भी प्रतीत होते हैं। और आत्मा से भिन्न कोई भी नित्य नहीं है। इससे देशकाल नित्य नहीं है। और बिना हुये की प्रतीति नहीं होती है। इससे आकाशादिकों के समान देशकाल की भी उत्पत्ति होती है। सो देशकाल माया के परिणाम है और चेतन के विवर्त्त है। जो विवर्त्त होता है, सो किसी का भी कारण नहीं होता है। इससे आकाशादिक प्रपञ्च की उत्पत्ति में देशकाल को कारणाता नहीं बनती है।

किंवा कारण प्रथम होता है। और कार्य उत्तर होता है। आकाशादिक प्रपञ्च से देशकाल प्रथम होते हैं। यह कहना नहीं बनता है। यह वार्ता अभी कही ही थी। इससे भी देशकाल को आकाशादिक प्रपञ्च की कारणाता नहीं बनती है। किन्तु स्वप्न के पिता पुत्र के समान देशकाल सहित आकाशादिक प्रपञ्च माया विशिष्ट परमात्मा से उत्पन्न होता है। और कोई पदार्थ किसी देश में किसी काल में उत्पन्न होता है। अन्य देश में अन्यकाल में उत्पन्न नहीं होता है। इस रीति से सर्व-पदार्थ प्रलयकाल में उत्पन्न नहीं होते हैं, सृष्टिकाल में उत्पन्न होते हैं। इससे देश काल को कारणाता प्रतीत भी होती है। तो भी जिस माया से देशकाल सहित प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, उस माया से ही देश काल में कारणाता और अन्य प्रपञ्च में कार्यता प्रतीत होती है। आकाशादिक प्रपञ्च के देशकाल कारण नहीं है। इसमें ऐसी शका होती है —

(पूर्वपक्षी) बिना हुये पदार्थों की तो प्रतीति नहीं होती है। और

सिद्धान्त मे भी अगीकार नहीं करी है। यदि बिना हुये की प्रतीति माने तो, असत् ख्याति का अगीकार करना होगा। और बिना हुये वध्या-पुत्र, शश शू गादिको की प्रतीति भी होनी चाहिये। इससे बिना हुये की प्रतीति नहीं होती है। देश काल मे कारणता नहीं हो, तो देशकाल मे सर्वपदार्थों की कारणता माया के बल से भी नहीं प्रतीत होनी चाहिये। और देशकाल मे कारणता प्रतीत होती है। इससे देशकाल सर्व प्रपच के कारण है। और यदि सिद्धान्ती ऐसे कहै —सर्वप्रपच का कारण ब्रह्म है। ब्रह्म की कारणता देशकाल मे प्रतीत होती है। देशकाल मे कारणता नहीं है, सो भी नहीं बनता है। क्यो ? जैसे देशकाल का अधिष्ठान ब्रह्म है, वैसे सर्वप्रपच का अधिष्ठान ब्रह्म है। देशकाल मे ही ब्रह्म की कारणता प्रतीत होती है, अन्य मे नहीं। इस कथन मे कोई हेतु नहीं है। इससे अधिष्ठान ब्रह्म की कारणता देशकाल मे प्रतीत होती हो, तो ब्रह्म सर्व प्रपच का अधिष्ठान है। इससे सर्व प्रपच मे कारणता प्रतीत होनी चाहिये। किसी मे कारणता और किसी मे कार्यता, ऐसा भेद नहीं होना चाहिये।

किवा देशकाल मे कारणता नहीं है और ब्रह्म मे कारणता है। सो ब्रह्म की कारणता देशकाल मे प्रतीत होती है। इस कथन से अन्यथा ख्याति को अगीकार करना होगा। क्यो ? अन्यवस्तु की अन्य रूप से प्रतीति को अन्यथा ख्याति कहते है। देशकाल कारण नहीं है, कारण से अन्य अकारण है। उनकी अन्य रूप से अर्थात् कारण रूप से प्रतीति मानने मे अन्यथा ख्याति का अगीकार होगा। और सिद्धान्त मे अन्यथा ख्याति अगीकार नहीं करी है। यदि इस स्थान मे अन्यथा ख्याति माने तो शुक्ति मे अनिर्वचनीय रूपे की उत्पत्ति सिद्धात मे मानी है, सो निष्फल होगी। क्यो ? अन्यथा ख्याति मे दो मत है —एक तो अन्य देश मे स्थित पदार्थ की अन्य देश मे प्रतीति अन्यथा ख्याति है। कैसे ? जैसे काताकर मे स्थित रजत की सन्मुख शुक्ति देश मे प्रतीति अन्यथा ख्याति है। दूसरा अन्य पदार्थ की अन्य रूप से प्रतीति अन्यथा ख्याति है। कैसे ? जैसे शुक्ति की ही रजत रूप से प्रतीति अन्यथा ख्याति है।

ऐसे सर्व भ्रमस्थल मे अन्यथाख्याति से निर्वाह सभव है। अनिवर्चनीय रजतादिको की उत्पत्ति कथन असगत होगा। और यदि सिद्धाती ऐसे कहै —विषय के समानाकार ही ज्ञान होता है। अन्य वस्तु का अन्यरूप से ज्ञान सभव नहीं है। इससे रजताकार ज्ञान का विषय रजत भी अनिवर्चनीय ही उत्पन्न होती है। इस अद्वैत सिद्धान्त मे कारण से अन्य जो देशकाल, उनमे ब्रह्म की कारणता का ज्ञान सभव नहीं है। इससे देशकाल मे कारणता जो प्रतीत होती है, उसका बिना हुये का अथवा ब्रह्म मे स्थित का भान सभव नहीं है। किन्तु देशकाल मे ही कारणता है, उसका ही भान होता है। इस रीति मे “आकाशादिक प्रपञ्च के कारण देशकाल नहीं है” यह कथन असगत है।

(सिद्धाती —) सो शका नहीं बनती है। क्यों ? ब्रह्म की कारणता देशकाल मे प्रतीत होती है। कैसे ? जैसे जपा (जावक—जावली—जासूद) पुष्प सबधी स्फटिक मे पुष्प की रक्तता प्रतीत होती है। अधिष्ठान की सत्यता स्वप्नकाल मे मिथ्या हस्ती पर्वतादिको मे प्रतीत होती है। वहा स्फटिक मे अनिवर्चनीय रक्तता की उत्पत्ति का अगीकार नहीं है। किन्तु पुष्प की रक्तता स्फटिक मे प्रतीत होती है। इससे श्वेत स्फटिक की रक्तरूप से प्रतीति होने से रक्तता के ज्ञान मे अन्यथा ख्याति ही मानी है। वैसे स्वप्न मे मिथ्या पदार्थों मे सत्यता प्रतीत हो, वहा अनिवर्चनीय सत्यता, उन पदार्थों मे उत्पन्न होती है। यह कथन तो “सत्य, मिथ्या है” इस (व्याघात दोषवाले) वचन के समान सभव नहीं है। और बिना हुये की प्रतीति नहीं होती है। किन्तु स्वप्न के अधिष्ठान चेतन की सत्यता मिथ्या पदार्थों मे प्रतीत होती है। इससे मिथ्या पदार्थों की सत्यरूप से प्रतीति होने से सत्यता के ज्ञान मे अन्यथाख्याति ही मानी है। वैसे ही अधिष्ठान ब्रह्म की कारणता देशकाल मे अन्यथाख्याति से प्रतीत होती है।

और यदि ऐसे कहै —इतने स्थान मे अन्यथा ख्याति माने तों सर्व भ्रम मे अन्यथाख्याति ही माननी चाहिये। सो शका नहीं बनती

है। क्यों ? शुक्ति रजतादिको मे अन्यथा ख्याति मानने मे यह दोष कहा है —विषय से विलक्षण ज्ञान नहीं होता है। और जहाँ स्फटिक मे रक्तता का ज्ञान होता है, वहाँ रक्त पुष्प का स्फटिक से सबन्ध है। इससे स्फटिक सबन्धी पुष्प की रक्तता स्फटिक मे प्रतीत होती है। क्यों ? अन्त करण की वृत्ति जब रक्त पुष्पाकार होती है, उसी वृत्ति का विषय रक्त पुष्प सबन्धी स्फटिक है। इससे पुष्प की रक्तता स्फटिक मे प्रतीत होती है। और शुक्ति का तो रजतरूप से ज्ञान संभव नहीं है। क्यों ? शुक्ति देश मे अनिर्वचनीय तथा व्यावहारिक रजत तो अन्य मत मे नहीं है, किन्तु शुक्ति है। उस शुक्ति के सबन्ध से शुक्ति के समानाकार ही अत करण की वृत्ति होगी। रजताकार अत करण की वृत्ति नहीं होती। इससे अविद्या का परिणाम और चेतन का विवर्त्त अनिर्वचनीय रजत और उसका ज्ञान, दोनो उत्पन्न होते हैं। और स्फटिक मे रक्तता प्रतीत होती है, वहाँ वृत्ति का सबन्ध स्फटिक और रक्त पुष्प दोनो से होता है। उस वृत्ति का स्फटिक से भी सम्बन्ध है और स्फटिक मे रक्तता की छाया है। इससे पुष्प का धर्म रक्तता स्फटिक मे उसी वृत्ति का विषय है, इस रीति से जहाँ दो पदार्थों का सबन्ध है, वहाँ एक के धर्म की दूसरे मे प्रतीति संभव है। वहा अन्यथा ख्याति ही संभव है। जहा दोनों पदार्थों का सबन्ध नहीं है, वहा अन्यथा ख्याति नहीं होती किन्तु अनिर्वचनीय ख्याति ही होती है। जैसे पुष्प सबन्धी स्फटिक मे पुष्प की रक्तता प्रतीत होती है। वैसे स्वप्न के हस्ती पर्वतादिको का भी अधिष्ठान चेतन से सबन्ध है। इससे चेतन का धर्म सत्यता भी चेतन सबन्धी हस्ती पर्वतादिकों मे प्रतीत होती है। सो अन्यथा ख्याति है। वैसे अधिष्ठान चेतन का धर्म कारणाता अधिष्ठान चेतन सबन्धी देशकाल मे प्रतीत होती है।

जाग्रत प्रपञ्च सामग्री बिना होने से स्वप्न समान मिथ्या

और जो पूर्व शका करी थी.—अधिष्ठान चेतन का सबन्ध सर्व-प्रपञ्च से है। यदि सबन्धी का धर्म अन्यथा ख्याति से अन्य मे प्रतीत हो, तो चेतन की कारणाता सर्वप्रपञ्च मे प्रतीत होना चाहिये।

सो शका नहीं बनती है। क्यों ? जैसे स्वप्न में दो शरीर उत्पन्न होते हैं। एक पितारूप प्रतीत होता है और दूसरा शरीर पुत्ररूप प्रतीत होता है। वहा दोनों शरीरों का स्वप्न के अधिष्ठान चेतन से सबन्ध भी है। तथापि पिता शरीर में अधिष्ठान चेतन की कारणाता प्रतीत होती है और पुत्र शरीर में कारणाता प्रतीत नहीं होती है। किन्तु पिताजन्य पुत्र है। इस रीति से पुत्र शरीर में कार्यता प्रतीत होती है। इस प्रकार यद्यपि अधिष्ठान चेतन से सबन्ध तो सर्व का है, तथापि देशकाल में चेतन धर्म कारणाता की प्रतीति होती है। अन्य में कार्यता की प्रतीति होती है। अथवा अधिष्ठान चेतन असग है, सो परमार्थ से किसी का भी कारण नहीं है। माया में आभास यद्यपि कारण है, तथापि आभास का स्वरूप मिथ्या होता है। जो आप ही मिथ्या हो, सो दूसरे का कारण नहीं हो सकता। इससे परमात्मा में प्रपञ्च की कारणाता हो तो, उसकी देशकाल में भ्रम से प्रतीति सभव हो। सो परमात्मा में तो कारणाता नहीं है। परमात्मा कारणातादिक धर्म रहित असग है। उसकी कारणाता देशकाल में प्रतीत होती है। यह कहना सभव नहीं है। किन्तु मायाकृत अनिर्वचनीय देशकाल अनिर्वचनीय कारणाता वाले होते हैं। और परमार्थ से देशकाल कारण नहीं है। कैसे ? जैसे पुत्रहीन पुरुष स्वप्न में पुत्र पौत्र दोनों को देखता है। वहा पुत्र पौत्र शरीर अनिर्वचनीय होते हैं और पुत्र शरीर में पौत्र शरीर की अनिर्वचनीय कारणाता होती है। वहा परमार्थ से पुत्र शरीर और पौत्र शरीर का परस्पर कार्य कारणाभाव नहीं होता है। वैसे ही अनिर्वचनीय कारण देशकाल प्रतीत होते हैं। परमार्थ से देशकाल और आकाशादिक प्रपञ्च का कार्यकारण भाव नहीं है। इस रीति से देशकाल सामग्री बिना जाग्रत प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है। इससे स्वप्न के समान जाग्रत भी मिथ्या है। और जैसे स्वप्न के स्त्री पुत्रादिक स्वप्न में ही सुखदुःख के हेतु होते हैं। जाग्रत में उनका अभाव होता है। वैसे ही जाग्रत के पदार्थों का स्वप्न में अभाव होता है। इससे दोनों समान हैं।

जाग्रत के पदार्थ ज्ञान के साथ ही उत्पन्न

और यदि ऐसे कहें — जाग्रत से स्वप्न होकर फिर जाग्रत होता है। वहा प्रथम जाग्रत के जो पदार्थ है। सोई स्वप्न व्यवहित दूसरे जाग्रत में रहते हैं और प्रथम स्वप्न के पदार्थ दूसरे स्वप्न में नहीं रहते हैं। इससे स्वप्न के पदार्थों से जाग्रत के पदार्थ विलक्षण हैं। सो शका भी सिद्धान्त के अज्ञानी मूढों की दृष्टि से होती है। क्यों ? मूर्खों की ऐसी दृष्टि है। ससार प्रवाह अनादि है। उसमें जीवों को जाग्रत स्वप्न सुषुप्ति होती है। जाग्रत काल में स्वप्न सुषुप्ति नष्ट होती है और स्वप्न काल में जाग्रत सुषुप्ति नष्ट होती है। वैसे सुषुप्ति काल में जाग्रत स्वप्न नष्ट होती है। परन्तु “स्वप्न सुषुप्ति हो, तब जाग्रत काल के स्त्री, पुत्र, पशु, धनादिक दूर नहीं होते हैं किन्तु बने रहते हैं। उनका ज्ञान ही दूर होता है। फिर जाग्रत हो, तब प्रथम जाग्रत के विद्यमान पदार्थों का ज्ञान होता है।” यह अज्ञानी मूर्खों की दृष्टि है। सिद्धान्त यह है — सर्व पदार्थ चेतन के विवर्त हैं। अविद्या के परिणाम हैं। इससे शुक्ति रजत के समान जिस काल में जो पदार्थ प्रतीत होता है, उस काल में अधिष्ठान चेतन आश्रित अविद्या का द्विविध परिणाम होता है। अविद्या के तमोगुण अंश का घटादिक विषयरूप परिणाम होता है। अविद्या के सत्वगुण का ज्ञानरूप परिणाम होता है। यद्यपि चेतन को ज्ञान कहते हैं। इससे सत्वगुण का परिणाम ज्ञान है, यह कहना नहीं बनता है। तथापि सर्वत्र व्यापक चेतन ज्ञान नहीं है। किन्तु साभासवृत्ति में आरूढ चेतन को ज्ञान कहते हैं। इससे चेतन में ज्ञान व्यवहार की सपादक वृत्ति होने से, वृत्ति को भी ज्ञान कहते हैं। इस रीति से चेतन में ज्ञानपने की उपाधिवृत्ति है। इसलिये वृत्ति में भी ज्ञान शब्द का प्रयोग होता है। कैसे ? जैसे लोक में कहते हैं :—“घट का ज्ञान उत्पन्न हुआ, पट का ज्ञान नष्ट हुआ।” वहा वृत्ति में आरूढ चेतन का तो उत्पत्ति नाश संभव नहीं है। वृत्ति के ही उत्पत्तिनाश होते हैं। और ज्ञान के उत्पत्तिनाश कहते हैं। इससे वृत्ति में भी ज्ञान-शब्द का प्रयोग होता है। सो वृत्तिरूप ज्ञान सत्वगुण का परिणाम है। यह कथन संभव है।

उस वृत्तिरूप परिणाम मे चेतन का आभास होता है। घटादिक विषयरूप परिणाम मे चेतन का आभास नहीं होता है। क्यों ? विषय और वृत्ति यद्यपि दोनो अविद्या के परिणाम है, तथापि घटादिक विषय तो अविद्या के तमोगुण के परिणाम है। इससे मलिन है, उनमे आभास नहीं होता है। और वृत्ति सत्वगुण का परिणाम है, इससे स्वच्छ है, उसमे आभास होता है। इस रीति से वृत्ति की चेतन के आभास ग्रहण की योग्यता होने से वृत्ति अवच्छिन्न चेतन को ज्ञान कहते है और साक्षी भी कहते है। घटादिक विषय की आभास ग्रहण की योग्यता नहीं है। इस कारण से विषय अविच्छिन्न चेतन ज्ञान नहीं है और साक्षी भी नहीं है। इस रीति से जाग्रत् के पदार्थ और उनका ज्ञान दोनो साथ ही उत्पन्न होते है और साथ ही नष्ट होते है। यह वेद का गूढ सिद्धान्त है। इससे जाग्रत् के पदार्थ दूसरी जाग्रत् मे रहते हैं। यह कथन सभव नहीं है।

जाग्रत् के पदार्थों का परस्पर कार्य कारण भाव नहीं

यद्यपि स्वप्न से जागे हुये पुरुष को ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है। “जो पूर्व पदार्थ थे वे ही ये पदार्थ है।” इससे जाग्रत् के पदार्थों का ज्ञान के समकाल उत्पत्तिनाश नहीं होता है। किन्तु ज्ञान से प्रथम विद्यमान होते है और ज्ञान नाश से अनन्तर भी रहते है। तथापि जैसे स्वप्न के पदार्थ उसी क्षण मे उत्पन्न होते है। और प्रतीत ऐसे होते है। — “मेरे जन्म से भी प्रथम उत्पन्न हुये ये पर्वत समुद्रादिक है।” वहा तत्काल उत्पन्न हुये पदार्थों मे बहुकाल स्थिरता की भ्राति होती है। इससे जिस अविद्या ने मिथ्या पर्वत समुद्रादिक उत्पन्न किये है, उसी अविद्या से बहुकाल स्थिरता और स्थिरता की प्रतीति अनिर्वचनीय उत्पन्न होती है। वैसे जाग्रत् के पदार्थों मे भी अनेक दिन स्थिरता नहीं है। किन्तु अविद्या के बल से मिथ्या स्थिरता भी उन पदार्थों के साथ उत्पन्न होकर प्रतीत होती है।

जाग्रत् के पदार्थों का “वे पूर्व जाग्रत् मे देखे हुये पदार्थ ये है।” इस आकार वाला प्रत्यभिज्ञा ज्ञान निद्रा से उठे हुये पुरुष को होता है। सो ज्ञान नदी प्रवाह, दीपशिखा, आकाशगत तारा की स्थिति और वृक्ष के फल, इनके प्रत्यभिज्ञा ज्ञान के समान भ्रमरूप है। इसमे मुख्य दृष्टात स्वप्न है। सो ऊपर कह दिया है। और यदि ऐसे कहै — स्वप्न

के पदार्थ साक्षात् अविद्या के परिणाम है और जाग्रत् के पदार्थ साक्षात् अविद्या के परिणाम नहीं है। किन्तु घट की उत्पत्ति दड, चक्र, कुलाल से होती है। वैसे सर्व पदार्थों की उत्पत्ति अपने अपने कारण से होती है, साक्षात् अविद्या से नहीं होती है। यदि साक्षात् अविद्या के परिणाम हो तो आकाशादिक क्रम से पचभूतों की उत्पत्ति और पचीकरण तथा उनसे ब्रह्मांड की उत्पत्ति श्रुति में कही है, सो असंगत होगी। इससे ईश्वर सृष्टिरूप जाग्रत् के पदार्थ अपने अपने उपादान के परिणाम है, अविद्या के साक्षात् परिणाम नहीं है।

स्वप्न के तो सर्व पदार्थ अविद्या के परिणाम हैं। उनका एक अविद्या उपादान होने से, उन पदार्थों की और उनके ज्ञान की एक अविद्या से एक काल में उत्पत्ति संभव है। जाग्रत् के पदार्थ भिन्न भिन्न कारण से उत्पन्न होते हैं। कार्य से प्रथम कारण होता है और कारण में कार्य का लय होता है। इससे घट की उत्पत्ति से प्रथम और घटनाश से आगे सृष्टि रहता है। इस रीति से कोई पदार्थ अल्पकाल स्थिर और कोई अधिककाल स्थिर, कार्य कारण है। वैसे स्वप्न नहीं है।

सो शका नहीं बनती है। क्यों ? जाग्रत् के पदार्थों के समान स्वप्न के पदार्थों में भी कार्यकारण भाव प्रतीत होता है। कैसे ? जैसे किसी को ऐसा स्वप्न हो — मेरी गाय के बत्स हुआ है अथवा मेरी स्त्री के पुत्र हुआ है। वहा गाय और स्त्री में कारणता की प्रतीति और बहुकाल स्थायीता की प्रतीति होती है। बत्स और पुत्र में कार्यता और अल्पकाल स्थिरता प्रतीत होती हैं और सब समकाल है। कोई किसी का कारण नहीं है। किन्तु गाय बत्स स्त्री आदिकों का अविद्या ही उपादान है। वैसे जाग्रत् में भी कोई अधिककाल स्थायीकारण स्वरूप से, कोई न्यूनकाल स्थायी कार्यरूप से स्वप्न के समान प्रतीत होता है। और कोई भी किसी का परस्पर कार्यकारण नहीं है। किन्तु साक्षात् अविद्या के कार्य है। और श्रुति में जो क्रम से सृष्टि कही है, वहा सृष्टि प्रतिपादन में श्रुति का अभिप्राय नहीं है। किन्तु अद्वैत बोधन में अभिप्राय है।

सर्व पदार्थ परमात्मा से उत्पन्न होते हैं। इससे उसके विवर्त्त है। जो जिसका विवर्त्त होता है, सो उसका ही स्वरूप होता है। इससे सर्व नामरूप ब्रह्म से पृथक् नहीं है, ब्रह्म ही है। इस अर्थ का बोधन करने को सृष्टि कही है। सृष्टि कथन का अन्य प्रयोजन नहीं है। वहा क्रम का जो कथन है, सो स्थूल दृष्टि को विपरीत क्रम से लय चिन्तन के निमित्त है। उसका भी अद्वैत बोध ही प्रयोजन है। इससे क्रम कथन में भी अभिप्राय नहीं है। सृष्टि में क्रम नहीं है। किन्तु सर्व पदार्थ एक अविद्या से उत्पन्न होते हैं। उनका परस्पर कार्यकारण भाव और पूर्व उत्तर भाव अविद्याकृत स्वप्न के समान मिथ्या प्रतीत होता है। और श्रुति ने उनकी आपस में कार्यकारणता और पूर्व उत्तरता कही है। सो लय चिन्तन के निमित्त कही है। ध्यान में यह नियम नहीं है —जैसा स्वरूप हो वैसा ही ध्यान होता है। इससे जाग्रत् के पदार्थों का आपस में कार्यकारण भाव नहीं है। किन्तु —

दृष्टि सृष्टिवाद का अंगीकार

सर्व पदार्थ साक्षात् अविद्या के कार्य हैं। शुक्ति रजत के समान वा स्वप्न के समान अविद्या की वृत्ति उपहित साक्षी से उनका प्रकाश होता है। इससे सर्व पदार्थ साक्षीभास्य हैं। और ज्ञानाकार तथा ज्ञेयाकार अविद्या का परिणाम एक ही काल में उत्पन्न होता है और साथ ही नष्ट होता है। इससे जब पदार्थ की प्रतीति हो तब ही प्रतीति का विषय पदार्थ होता है। अन्य काल में नहीं होता है। इसी को दृष्टि-सृष्टिवाद कहते हैं। दृष्टि अर्थात् अविद्या की वृत्ति रूप ज्ञान, उसके समय में ही सृष्टि अर्थात् प्रपञ्च की उत्पत्ति, उसका कथन, उसको दृष्टि-सृष्टिवाद कहते हैं। इसी को अज्ञातवाद भी कहते हैं। इस पक्ष में पदार्थ की अज्ञात सत्ता नहीं है, ज्ञात सत्ता है। अद्वैतवाद में यह सिद्धांत पक्ष है। इस पक्ष में दो सत्ता हैं, तीन नहीं हैं। क्यों ? अनात्म पदार्थ सब स्वप्न के समान प्रातिभासिक हैं। प्रतीति काल से भिन्न काल में अनात्मा की सत्ता नहीं होती है। इससे तीसरी व्यावहारिक सत्ता नहीं है। इस पक्ष में सब अनात्म पदार्थ साक्षीभास्य हैं।

प्रमाणा प्रमाण का विषय कोई भी नहीं है। क्यों ? अतः करण और इन्द्रिय तथा घटादिक सब त्रिपुटी और ज्ञान, स्वप्न के समान एक काल में ही उत्पन्न होते हैं। उनका विषय विषयीभाव नहीं बनता है। घटादिक विषय, और नेत्रादिक इन्द्रिय, वैसे अतः करण। ये ज्ञान से प्रथम हों, तो नेत्रादि द्वारा अतः करण की वृत्ति रूप ज्ञान प्रमाणजन्य हों। सो अतः करण, इन्द्रिय, विषय, ये तीनों ज्ञान के पूर्वकाल में नहीं हैं। किन्तु ज्ञान समकाल ही स्वप्न के समान त्रिपुटी उत्पन्न होती है। इससे त्रिपुटीजन्य ज्ञान कोई भी नहीं है। तथापि ज्ञान में स्वप्न के समान त्रिपुटीजन्यता प्रतीत होती है। इससे जाग्रत के पदार्थ साक्षी-भास्य है। प्रमाणजन्य ज्ञान के विषय नहीं है। इससे भी स्वप्न के समान मिथ्या है। किन्वा जाग्रत् में कितने ही पदार्थों को मिथ्यारूप जानते हैं। अन्यो को सत्यरूप करके ऐसे जानते हैं — अनादिकाल के पदार्थ हैं। उनमें कोई नष्ट होते हैं और उनके समान उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार प्रपञ्च धारा का उच्छेद कभी भी नहीं होता है।

जिसको ज्ञान होता है, उसको प्रपञ्च की प्रतीति नहीं होती है। अन्यो को प्रपञ्च की प्रतीति होती है। उस ज्ञान के साधन वेदगुरु है। उनसे परम सत्य की प्राप्ति होती है। ऐसी प्रतीति जाग्रत् में होती है। वहाँ किसी पदार्थ में मिथ्यापना, किसी में नाश, किसी में उत्पत्ति, वेदगुरु से परमपुरुषार्थ की प्राप्ति ये सब अविद्याकृत स्वप्न के समान मिथ्या हैं। योगवसिष्ठ में ऐसे अनन्त इतिहास कहे हैं। क्षणमात्र के स्वप्न में बहुकाल प्रतीत होता है और जाग्रत् के समान स्थायी पदार्थ प्रतीत होते हैं। और उनसे बहुकाल भोग होता है। इससे जाग्रत् पदार्थ की स्वप्न से किञ्चित् भी विलक्षणता नहीं है। किन्तु आत्म भिन्न सर्व मिथ्या है। यह दृष्टि सृष्टिवाद का निष्कर्ष (निचोड़) है। इस पक्ष का प्रतिपादन बृहदारण्यक उपनिषद् के व्याख्यान में भाष्यकार और वार्त्तिककार ने किया है और शंकरभाष्य और आनन्द गिरिकृत व्याख्यान सहित माडूक्य उपनिषद् की कारिका में किया है। उसकी वेदातदीपिका नामक भाषा टीका में पंडित पीताम्बर ने भी लिखा है। योग वसिष्ठ में, वेदात मुक्तावली में, वृत्तिप्रमाकर के

अष्टम् प्रकाश मे, विचार सागर मे, आत्म पुराण और अद्वैत सिद्धि आदिक आकर ग्रंथो मे इसका प्रतिपादन है। वही इस ग्रंथ मे भी कुछ आया है।

प्रश्न — स्वप्न सम स्वल्पकाल स्थायी ससार हो तो बध अनादि काल का न होगा। बध निवृत्तिरूप मोक्ष के निमित्त साधन निष्फल होंगे ?

ईश्वर सृष्टि अनन्त कल्प से अनादि है। उसमे ज्ञानी मुक्त होते है, अज्ञानी को बध रहता है। यदि स्वप्न समान हो तो स्वप्न एक क्षण घडी तथा पहर होता है। वैसे ससार भी क्षण अथवा घडी, पहर वा किंचित् अधिक काल होगा। स्वप्न के समान स्वल्प काल स्थायी संसार हो, तो अनादिकाल का बन्ध नहीं होगा। बध निवृत्ति रूप मोक्ष के निमित्त श्रवणादिक साधन निष्फल होंगे। (गुरु —) यद्यपि पूर्व उक्त सिद्धान्त मे बन्ध, मोक्ष, वेद गुरु अगीकार नहीं है, किन्तु चेतन नित्य मुक्त है। चेतन मे अविद्या के परिणामरूप नाना विवर्त होते है। उनसे आत्मरूप की किंचित्मात्र भी हानि नहीं होती है। आत्मा सदा असंग एक रस है। आज तक कोई भी चेतन आत्मा मुक्त नहीं हुआ है और आगे भी नहीं होगा। क्यों ? चेतन आत्मा तो नित्य मुक्त है, आत्मा को बन्ध था ही नहीं तब उसकी मुक्ति कैसे कही जा सकती है ? अविद्या और उसके परिणाम का चेतन से किसी काल मे भी संबन्ध नहीं होता है। इससे बध, वेद गुरु, श्रवणादिक समाधि और मोक्ष, इनकी प्रतीति भी स्वप्न के समान अविद्याजन्य है, इसमे मिथ्या है। इनमे बहुकाल स्थायिता भी अविद्याजन्य है। तथापि इस सिद्धान्त को नहीं ज्ञान कर स्थूल दृष्टि का प्रश्न है।

गुरु प्रश्न का उत्तर

जैसे निष्ठा दोष से स्वप्न मे-अध्यापक, अध्ययन, वेद शास्त्र, पुराण, धर्मशास्त्र और अध्ययन कर्ता, कर्म और उनका फल प्रतीत होता है और उन सर्व पदार्थो मे सत्यता की भाँति होती है। तथापि श्री स्वप्न के सर्व पदार्थ मिथ्या होते हैं। वैसे ही जाग्रत के सर्व पदार्थ

मिथ्या है। उनमें सत्यता, अनादि काल का बंध, मोक्ष, साधन और बहुकाल स्थायितादि प्रतीति स्वप्न के समान भ्रम ही है।

प्रश्न-मैं कौन हूँ ?

भगवन् ! मैं कौन हूँ ? देह स्वरूप हूँ वा देह से भिन्न हूँ ? मैं मनुष्य हूँ और मेरा शरीर है। यह दो प्रतीति होती है। इससे मेरे को सशय है। और यदि देह से भिन्न भी आप कहो तो, मैं कर्ता भोक्ता हूँ वा अक्रिय हूँ ? यदि अक्रिय कहो तो भी सर्व शरीरो मे एक हूँ वा नाना हूँ ? यह प्रश्न का अभिप्राय है। उत्तर.—तू सत् चित् आनन्दस्वरूप है। इससे देह से भिन्न है। क्यों ? देह असत् रूप है, जडरूप है, दुःखरूप है। और तू कर्ता भोक्ता भी नहीं है। क्यों ? जिसमें दुःख हो, वह दुःख की निवृत्ति और सुख की प्राप्ति के लिये क्रिया करता है, उसको कर्ता कहते हैं। सो तेरे में दुःख नहीं है। इससे तू दुःख की निवृत्ति के लिये क्रिया का कर्ता नहीं है। तू आनन्दस्वरूप है। इससे सुख की प्राप्ति के लिये भी तू क्रिया का कर्ता नहीं है। जो कर्ता होता है, सोई भोक्ता होता है। तू कर्ता नहीं है, इससे भोक्ता भी नहीं है। पुण्यपाप का जनक जो कर्म है, उसका कर्ता और सुखदुःख का भोक्ता स्थूल सूक्ष्म सघात है, सो तू नहीं है। तू सघात का साक्षी है। इसी से एक है।

आत्मा सुखदुःखादि धर्म से रहित व्यापक एक है।

साध्य और त्रिविध न्याय मत का कथन और खंडन

आत्मा एक है, नाना नहीं है। यदि आत्मा कर्ताभोक्ता हो, तब तो नाना हो सकता है। क्यों ? कोई सुखी है, कोई दुःखी है। और कर्ता-भोक्ता एक ही अंगीकार हो, तो एक के सुखी होने से तथा दुःखी होने से सर्व को सुख तथा दुःख होना चाहिये। इससे कर्ताभोक्ता नाना है। आत्मा कर्ता भोक्ता नहीं है, इससे एक है। (पूर्वपक्षीः—) साध्यमत में आत्मा को कर्ताभोक्ता अंगीकार नहीं करके नानापुरुष जो अंगीकार किये हैं, सो अत्यन्त विरुद्ध है। क्यों ? यह साध्य का सिद्धान्त है — सत्त्व, रज, तम गुण की सम् अवस्था को प्रधान कहते हैं। वह प्रधान

प्रकृति है, विकृति नहीं है। विकृति कार्य को कहते हैं। और प्रकृति उपादान कारण को कहते हैं। वह प्रधान महत्तत्त्व का उपादान कारण है। इससे प्रकृति है और अनादि है, इससे विकृति नहीं है। और महत्तत्त्व, अहंकार, पञ्चतन्मात्रा, ये सात प्रकृति विकृति हैं। पहले पहले के प्रकृति है और आगे आगे के विकृति है। तन्मात्रा भी भूतो के प्रकृति है। इस रीति से सात प्रकृति विकृति है। और पञ्चभूत, दशइन्द्रिय, और मन ये सोलह विकृति है, प्रकृति नहीं है। और पुरुष प्रकृति विकृति नहीं है। क्यों ? यदि किसी पदार्थ का हेतु हो, तो प्रकृति हो और कार्य हो, तो विकृति हो। सो पुरुष किसी का हेतु नहीं है, इससे प्रकृति नहीं है, और कार्य नहीं है, इससे विकृति नहीं है। इससे पुरुष-असंग है। इस रीति से सांख्य मत में पञ्चवीसतत्त्व है। तत्त्व नाम पदार्थ का है। सांख्यमत में ईश्वर का अङ्गीकार नहीं है। स्वतन्त्र प्रकृति जगत् का कारण है और पुरुष के भोग मोक्ष के निमित्त प्रकृति ही प्रवृत्त होती है, पुरुष नहीं। प्रकृति के विषयरूप परिणाम से पुरुष को भोग होता है। और बुद्धि द्वारा विवेकरूप प्रकृति के परिणाम से मोक्ष होता है। यद्यपि पुरुष असंग है। उसमें भोग मोक्ष नहीं बनते हैं। तथापि ज्ञान, सुख, दुःख, राग द्वेष से आदि बुद्धि के परिणाम हैं। उस बुद्धि का आत्मा से अविवेक है, विवेक नहीं है। इससे आत्मा में आरोपित बन्ध मोक्ष है, परमार्थ में नहीं है। अविवेक सिद्ध जो आत्मा में भोग, उससे ही आत्मा को सांख्यमत में भोक्ता कहते हैं। और परमार्थ से आत्मा भोक्ता नहीं है, बुद्धि ही भोक्ता है। और बुद्धि आत्मा से भिन्न है। इस ज्ञान का नाम विवेक है। उसके अभाव का नाम अविवेक है। इस रीति से सांख्यमत में आत्मा असंग है। और सुखादिक बुद्धि के परिणाम हैं। इससे बुद्धि के धर्म हैं। और आत्मा नाना है।

(सिद्धान्ती —) सो वार्ता अत्यन्त विरुद्ध है। यदि सुखदुःख आत्मा के धर्म हो, तो सुखदुःख के प्रति शरीर भेद होने से आत्मा का भेद हो। सो सुखदुःख आत्मा के धर्म नहीं हैं, किन्तु बुद्धि के धर्म हैं। इससे सुखदुःख के भेद से बुद्धि का ही भेद सिद्ध होता है। आत्मा का भेद सिद्ध नहीं होता है। कैसे ? जैसे एक ही व्यापक आकाश में नाना

उपाधि के धर्म, उपाधि और आकाश के अविवेक से प्रतीत होते हैं। वैसे एक ही व्यापक आत्मा में नाना बुद्धि के धर्म अविवेक से प्रतीत होते हैं। यह वार्ता साख्य मत में अगीकार करनी उचित है। आत्मा को असग मानकर नाना अगीकार करने निष्फल है। और कोई आत्मा मुक्त है, अन्य को बध है। इस रीति से बध मोक्ष के भेद से आत्मा का भेद अगीकार करे। सो भी नहीं बनता है। क्यों? यदि बध मोक्ष आत्मा में अगीकार करे तो बध मोक्ष के भेद से आत्मा का भेद सिद्ध हो। सो बध मोक्ष साख्यमत में असग आत्मा में अगीकार नहीं करे है। किन्तु बुद्धि के अविवेक से बध अगीकार किया है और बुद्धि के विवेक से बध का मोक्ष अगीकार किया है। जो वस्तु अविवेक से हो और विवेक से दूर हो, सो वस्तु रज्जुसर्प के समान मिथ्या होती है। आत्मा में भी बुद्धि के अविवेक से बध है और विवेक से दूर होता है। इससे बध मिथ्या है। जैसे बध मिथ्या है, वैसे आत्मा का मोक्ष भी मिथ्या है। जिसमें बध सत्य हो, उसका हो मोक्ष सत्य होता है। आत्मा में बध मिथ्या है। इससे मोक्ष भी मिथ्या ही है। इस रीति से मिथ्या जो बध मोक्ष, सो आकाश के समान एक आत्मा में भी बनते हैं। उनके भेद से आत्मा का भेद सिद्ध नहीं होता है। इससे साख्यमत में आत्मा का भेद असगत है।

(पूर्वपक्षी '—) वैसे न्यायमत में भी आत्मा का भेद असगत है। क्यों? यह न्याय सिद्धान्त है —सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, ज्ञान के सस्कार, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, ये चतुर्दश गुण जीवरूप आत्मा में हैं। सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, ये अष्ट गुण ईश्वर में हैं। इतना भेद है।—ईश्वर के ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, नित्य है और जीव के तीनों अनित्य हैं। ईश्वर व्यापक है और नित्य है। जीव नाना है और सपूर्ण व्यापक है तथा नित्य है। इससे जब ज्ञान गुण हो, तब तो जीव चेतन है और ज्ञान गुण का नाश हो तब जडरूप रह जाता है। ईश्वर जीव के समान आकाश, काल, दिशा, मन, ये भी नित्य हैं। और पृथ्वी,

जल, तेज, वायु, के परमाणु नित्य हैं। जो झरोखे से आने वाली धूप में सूक्ष्मरज प्रतीत होती है, उसके छोटे भाग का नाम परमाणु है। वे परमाणु भी आत्मा के समान नित्य हैं। और भी जाति से आदि कितने ही पदार्थ न्यायमत में नित्य हैं। वेद विरुद्ध सिद्धान्त का बहुत लिखने का जिज्ञासु को उपयोगी नहीं है। इससे यहाँ नहीं लिखे हैं। “मै मनुष्य हूँ। ब्राह्मण हूँ” ऐसी जो देह में आत्म भ्रांति है, उससे राग द्वेष होते हैं। उन राग द्वेष से धर्म अधर्म के निमित्त प्रवृत्त होता है। उनसे शरीर सबन्ध द्वारा सुख दुःख होते हैं। इस रीति से न्यायमत में आत्मा को ससार का हेतु भ्रांति ज्ञान है। वह भ्रांति ज्ञान तत्त्वज्ञान से दूर होता है। देहादिके संपूर्ण पदार्थों से आत्मा भिन्न है। इस निश्चय का नाम तत्त्व ज्ञान है। उस तत्त्वज्ञान से “मै ब्राह्मण हूँ। मै मनुष्य हूँ।” यह भ्रांति दूर होती है। भ्रांति के नाश से राग द्वेष का अभाव होता है। उनके अभाव से धर्म अधर्म के निमित्त प्रवृत्ति का अभाव होता है। प्रवृत्ति के अभाव से शरीर सबन्धरूप जन्म का अभाव होता है और प्रारब्ध का भोग से नाश होता है। शरीर सबन्ध के अभाव से इक्कीस दुःखों का नाश होता है। उन दुःखों का नाशरूप ही न्यायमत में मोक्ष है।

एक शरीर और श्रोत्र, त्वक्, नेत्र, रसना, घ्राण, मन, ये षट् इन्द्रिय और षट् इन्द्रियों के विषय, षट् इन्द्रियों के ज्ञान और सुख दुःख ये इक्कीस दुःख हैं। शरीरादिक भी दुःख के जनक हैं। इससे उनको दुःख कहते हैं। और स्वर्गादिकों का सुख भी नाश के भय से दुःख का हेतु है। इससे उसको भी दुःख कहते हैं। यद्यपि न्यायमत में श्रोत्र और मन नित्य हैं। उनका नाश नहीं होता है। तथापि जिस रूप से श्रोत्र मन दुःख के हेतु है, उस रूप का नाश होता है। पदार्थों के ज्ञान की उत्पत्ति करके दुःख के हेतु है। सो पदार्थों का ज्ञान मोक्षकाल में श्रोत्र और मन से नहीं होता है। क्यों ? जो कर्ण गोलक में स्थित आकाश है, उसको श्रोत्र कहते हैं। उस कर्ण गोलक का मोक्ष काल में अभाव होता है। इससे आकाशरूप श्रोत्र इन्द्रिय है भी। परन्तु गोलक के

अभाव से ज्ञान नहीं होता है। इस रीति से ज्ञान का जनक जो श्रोत्र इन्द्रिय का स्वरूप, सोई दुःख है। उसी का नाश होता है। और आत्मा के साथ मन के सयोग से ज्ञान होता है। सो मन का सयोग न्याय सिद्धान्त में एक की क्रिया से वा दो की क्रिया से होता है। कैसे ? जैसे बाज वृक्ष का सयोग एक बाज की क्रिया से होता है। और दो मेषों का सयोग दो की क्रिया से होता है। वैसे विभुआत्मा में तो क्रिया कभी भी नहीं होती है। और मोक्ष काल में मन में भी क्रिया नहीं होती है। इससे सयोगवान् मन का ही मोक्षकाल में अभाव होता है। और कोई एक-देशी नैयायिक त्वचा के साथ मन के सयोग को ज्ञान का हेतु कहता है, आत्मा के सयोग को नहीं। सुषुप्ति में पुरीतत् नाम नाडी में मन प्रवेश करता है। तब त्वचा से मन का सयोग नहीं होता है। इससे सुषुप्ति में ज्ञान नहीं होता है। उनके मत में त्वचा से सयोग वाला मन ही ज्ञान द्वारा दुःख का हेतु होने से दुःख है, केवल मन नहीं है। मोक्ष में त्वचा का नाश होने से उसके साथ सयोग नहीं है, इससे ज्ञान नहीं होता है। मोक्षकाल में मन है भी, परन्तु दुःख का हेतु जो ज्ञान का जनक त्वचा से सयोग वाला मन, उसका सयोग के नाश से नाश होता है।

इस रीति से मोक्षकाल में परमात्मा से भिन्न ही दुःखरहित होकर, व्यापक आत्मा जडरूप से स्थित होता है। क्यों ? ज्ञानगुण से आत्मा का प्रकाश होता है। सो जीव का ज्ञान सपूर्ण इन्द्रियजन्य ही है, नित्य नहीं है। उस इन्द्रियजन्य ज्ञान का मोक्षकाल में नाश होता है। इससे प्रकाशरहित जडरूप होकर आत्मा मोक्षकाल में स्थित होता है। यह न्याय का सिद्धान्त है। और न्यायमत में पूर्व उक्त प्रकार से सृष्टि दुःख और बन्ध मोक्ष आत्मा को होते हैं। इससे आत्मा नाना है और सपूर्ण व्यापक है। सर्व अल्प पदार्थों से जो सयोग है, सोई न्यायमत में व्यापक का लक्षण है। सजातीय, विजातीय, स्वगत भेद का अभाव व्यापक का लक्षण नहीं है। क्यों ? न्यायमत में यद्यपि आत्मा निरवयव है, इससे स्वगत भेद का तो उसमें अभाव है भी, परन्तु सजातीय और विजातीय भेद का अभाव नहीं है। किन्तु सजातीय जो दूसरा आत्मा, उसका भेद

आत्मा मे है और विजातीय घटादिको का भेद भी आत्मा मे है । इससे सजातीय विजातीय स्वगत भेद का अभाव व्यापक का लक्षण नहीं है । किन्तु सर्वअल्प पदार्थों से सयोग ही व्यापक का लक्षण है । इसमे कोई शका करता है —न्यायमत मे आत्मा के समान आकाश, काल, दिशा भी व्यापक है और परमाणु सूक्ष्म है, निरवयव है । उनसे सर्व व्यापक पदार्थों का सयोग नहीं बनता । क्यों ? यदि परमाणु सावयव हो, तब तो किसी देश मे आत्मा का सयोग हो और किसी देश मे अन्य व्यापक पदार्थों का सयोग हो, सो परमाणु सावयव नहीं है, किन्तु निरवयव है और अतिसूक्ष्म है । उनके साथ एक ही देश मे सर्व व्यापक पदार्थों का संयोग होगा, सो नहीं बनता है ।

क्यों ? जो एक के सयोग से स्थान निरुद्ध है, उस देश मे अन्य पदार्थ का सयोग नहीं बनता है । इससे नाना पदार्थों को व्यापकता नहीं बनती है । एक ही कोई पदार्थ व्यापक बनता है । यह शका नहीं बनती है । क्यों ? जो सावयव वस्तु का सयोग होता है, सो तो अन्य के सयोग का विरोधी होता है । जैसे जिस पृथ्वी देश मे हस्त का सयोग हो, उस देश मे पाद का सयोग नहीं होता है । और निरवयव का सयोग स्थानको नहीं रोकता है । इससे अन्य के सयोग का विरोधी नहीं है । यह वार्ता अनुभवसिद्ध है । कैसे ? जैसे घट के जिस देश मे आकाश का सयोग है, उस देश मे ही काल का और दिशा का सयोग भी है । यदि कोई घट का देश आकाश, काल, दिशा से बाहर हो, तो उस देश मे आकाश काल दिशा का सयोग नहीं हो । सो बाहर तो कोई देश भी नहीं है । किन्तु सर्व पदार्थों के सर्वदेश आकाश काल दिशा मे ही है । इससे सर्वपदार्थों के सर्वदेश में आकाशकाल दिशा का सयोग है । इस रीति से परमाणु मे भी एक ही देश मे नाना निरवयव विभु का सयोग बनता है, कोई दोष नहीं है । इससे आत्मा नाना है और सपूर्ण व्यापक है ।

(सिद्धान्ती :—) सर्व का सर्व पदार्थों से सयोग है । यह न्याय का सिद्धान्त है । सो समीचन नहीं है । क्यों ? यदि व्यापक आत्मा नाना अंगीकार करें, तो सर्व शरीर मे सर्व आत्मा का सबन्ध अंगीकार करना

होगा। इससे कौन शरीर किसका है, यह निश्चय नहीं होगा। तब एक एक आत्मा के सर्व शरीर होने चाहिये। यदि ऐसे कहें — जिसके कर्म से जो शरीर उत्पन्न हुआ है, उस आत्मा का वह शरीर है। सो भी नहीं बनता। क्यों ? कर्म जिस शरीर से होते हैं, उस कर्म करने वाले पूर्व शरीर में भी सर्व आत्मा का सबन्ध है। इससे कर्म भी सर्व आत्मा के ही होंगे, एक के नहीं।

और यदि ऐसे कहें — जिस आत्मा का मन सहित शरीर है, उस आत्मा का सो शरीर है। सो भी नहीं बनता। क्यों ? शरीर के समान मन के साथ भी सर्व आत्मा का सबन्ध है। उसमें यह निश्चय नहीं होता है। जो कौन सा मन किस आत्मा का है। इसलिये सर्व आत्मा के सर्व मन होने चाहिये। वैसे इन्द्रिय भी सर्व आत्मा के सर्व ही होंगे। बाहर के पदार्थों में “यह मेरा है, यह अन्य का है” ऐसा व्यवहार भी शरीर निमित्तक होता है। सो शरीर सर्व आत्मा के सर्व है। इससे बाहर के पदार्थ भी सर्व आत्मा के सर्व होने चाहिये। और यदि ऐसे कहें, — जिस आत्मा को जिस शरीर में अह बुद्धि और ममबुद्धि हो, उस आत्मा का वह शरीर है। सो अहबुद्धि और ममबुद्धि एक है। इससे सर्व आत्मा में नहीं रहती है किन्तु एक धर्म एक ही धर्म में रहता है। इससे एक ही आत्मा का शरीर है। जिस आत्मा का जो शरीर है, उस शरीर के सबन्धी मन इन्द्रिय और बाहर के पदार्थ उस आत्मा के हैं। इससे व्यापक नाना आत्मा अगीकार करने में भी दोष नहीं है।

सो वार्त्ता भी नहीं बनती है। क्यों यद्यपि अहबुद्धि एक देह में एक ही आत्मा को होती है। तथापि सो न्यायमत में नहीं बनती है। किन्तु न्यायमत में सर्व आत्मा को एक देह में अहबुद्धि होनी चाहिये। क्यों ? न्यायमत में बुद्धि नाम ज्ञान का है। वह ज्ञान आत्मा और मन के संयोग से होता है। सो मन के साथ संयोग सर्व आत्मा का है। इससे मन के संयोग से जैसे एक देह में एक आत्मा को अहबुद्धि होती है, वैसे एक देह में सर्व आत्मा को अहबुद्धि होनी चाहिये। और यदि ऐसे कहें — यद्यपि मन का संयोग तो सर्व आत्मा से है। तथापि जिस आत्मा में

ज्ञान का जनक अदृष्ट है, उस आत्मा को ही अहंबुद्धि होती है। तो भी सर्व को ही ज्ञान होना चाहिये। क्यों? यदि व्यापक नाना आत्मा अगीकार करें, तो एक शरीर की शुभ अशुभ क्रिया से शरीर में स्थित सर्व आत्मा में ही अदृष्ट होना चाहिये। यह वार्ता पूर्व कह आये हैं। इससे व्यापक नाना आत्मा अगीकार करे तो एक देह में सर्व को सुख दुःख का भोग होना चाहिये। जैसे नाना घटों को व्यापक कहना निष्फल है, वैसे देह देह में ही कर्ताभोक्ता नाना आत्मा को व्यापक कहना निष्फल है। किंवा नाना अन्त करण के अगीकार करने से भोग की असंकर की सिद्धि से व्यापक आत्मा को नाना कहना निष्प्रयोजन है। इससे व्यापक नाना कर्ता भोक्ता आत्मा है। यह न्याय का सिद्धान्त समीचीन नहीं है।

हमारे सिद्धान्त में तो कर्ता भोक्ता अन्त करण है, सो अन्त करण नाना है, व्यापक और अणु नहीं है। किन्तु शरीर के सम्मान उस अन्त-करण का परिणाम है। दीप के प्रकाश के सम्मान बड़े शरीर को प्राप्त हो, तब अन्त करण का विकाश होता है। और न्यून शरीर में सकोच होता है। यह वार्ता सिद्धान्त बिन्दु के व्याख्यान में मधुसूदन स्वामी ने प्रतिपादन करी है। जिस अन्त करण का जिस शरीर से सम्बन्ध है, उस अन्त करण को उस शरीर से भोग होता है। यदि अन्त करण को व्यापक अगीकार करें, तो सर्व शरीर सर्व के होंगे और भोग भी सर्व को होगा। सो अन्त करण व्यापक नहीं है, इस से दोष नहीं है। और अन्त करण को अणु अगीकार करें, तो शरीर के एक देश में अन्त करण रहता है, ऐशा अगीकार करना होगा। सो वार्ता भी नहीं बनती है। क्यों? यदि एक काल में ही पाद और मस्तक में कटक वेध हो, तब दोनों स्थानों में एक ही काल में पीड़ा होती है, सो नहीं होनी चाहिये। क्यों? यदि अन्त करण अणु हो, तो एक ही स्थान में एक काल में रहेगा। इससे जिस स्थान में अन्त करण हो, उस स्थान में ही पीड़ा होनी चाहिये, दोनों स्थानों में नहीं होनी चाहिये। इससे अन्त करण अणु और व्यापक नहीं है, किन्तु शरीर के

समान है। इससे कोई दोष नहीं है। अणु और व्यापक में त्रिलक्षण जो हो, उसको ही मध्यम परिमाण कहते हैं। (पूर्वपक्षी —) और न्याय मत में किसी नवीन ने ऐसा अंगीकार किया है — आत्मा नाना है, कर्ता भोक्ता है, व्यापक नहीं है। इससे भोग का सकर नहीं होता है। अणु भी नहीं है, इससे दो स्थान में पीड़ा का असंभव भी नहीं है। किन्तु जैसे वेदात मत में अन्त करण मध्यम परिमाण है, वैसे आत्मा भी मध्यम परिमाण है। उममें चतुर्दश गुण रहते हैं। शरीर के अतर्गत मन इन्द्रिय आदिक सर्व अल्प पदार्थों से आत्मा का मयोग है। इसमें मध्यम परिमाण वाले आत्मा में भी न्याय संप्रदाय उक्त व्यापक का लक्षण संभव है।

(सिद्धान्ती —) सो भी समीचीन नहीं है। क्यों ? यदि आत्मा को सकोच विकास वाला अंगीकार करें। तो दीप की प्रभा के समान आत्मा विकारी और विनाश वाला होगा। इससे मोक्ष प्रतिपादक शास्त्र और साधन निष्फल होंगे। और मध्यम परिमाण अंगीकार करके सकोच विकास अंगीकार नहीं करें, तो कौन से शरीर के समान आत्मा को अंगीकार करें, यह निश्चय नहीं होता है। यदि मनुष्य शरीर के समान अंगीकार करे तो जब आत्मा हस्ती के शरीर को प्राप्त हो, तब सर्व शरीर में आत्मा नहीं होगा। इससे जिस देश में हस्ती के आत्मा नहीं हैं, उस देश में पीड़ा नहीं होनी चाहिये। और हस्ती के समान अंगीकार करें तो उससे अन्य शरीर बड़े हैं, उनके एक देश में पीड़ा नहीं होनी चाहिये। और सर्व से बड़ा किसी का शरीर नहीं है। जिसके समान आत्मा अंगीकार करें। सबसे बड़ा विराट् का शरीर है। उसके समान यदि आत्मा अंगीकार करें, तो विराट् के शरीर के अंतर्भूत सर्व शरीर है। इससे सर्व आत्मा का सर्व शरीर से संबन्ध होगा। उसमें पूर्व दोष कहे ही हैं। और यह नियम है — जो मध्यम परिमाण वस्तु हो, सो शरीर के समान अनित्य होती है। इससे आत्मा भी अनित्य होगी। और अन्त करण का तो हमारे मत में ज्ञान से नाश होता है, इससे अनित्य है, मध्यम परिमाण अंगीकार करने से

दोष नहीं है। इस रीति से नवीन तार्किक का मत भी समीचीन नहीं है। और (पूर्वपक्षी —) जो कोई ऐसे कहै —आत्मा नाना है और अणु है। (सिद्धाती —) सो वार्ता भी नहीं बनती है। क्यों? यदि आत्मा को कर्ता भोक्ता अगीकार करे, तो अन्त करण के अणु पक्ष में जो दोष कहा है, सो दोष होगा। और कर्ता भोक्ता अगीकार नहीं करे तो नाना आत्मा अगीकार करना निष्फल होगा। एक ही व्यापक सर्व शरीर में अगीकार करना योग्य है। और कर्ता भोक्ता अगीकार नहीं करे तो अपने सिद्धात का भी त्याग होगा। क्यों? अणुवादी का यह सिद्धात है —ज्ञान, सुख, दुःख, धर्म, से आदि आत्मा के धर्म है। इससे यदि आत्मा को अणु अगीकार करे, तो जिस शरीर देश में आत्मा नहीं है, सो देश मृत समान है। उसमें पीडा आदिक नहीं होने चाहिये।

और यदि ऐसे कहै .—यद्यपि आत्मा तो शरीर के एक देश में है, परन्तु कस्तूरी की गंध के समान उसका ज्ञान सर्व शरीर में व्याप्त है। इससे सर्व शरीर में अनुकूल प्रतिकूल के सबन्ध का अनुभव करता है। सो भी नहीं बनता। क्यों? यह नियम है —जितने देश में गुणवाला रहता है, उससे बाहर गुण नहीं रहता है, किन्तु गुणी में ही गुण रहता है। कैसे? जैसे रूप घटादिको से बाहर नहीं रहता है, वैसे आत्मा से बाहर ज्ञान भी नहीं रहता है। और कस्तूरी के सूक्ष्म भाग जितने देश में व्याप्त होते हैं, उतने देश में ही गंध व्याप्त होती है। इससे कस्तूरी का दृष्टात भी नहीं बनता है। और कही श्रुति में आत्मा अणु से भी अत्यन्त अणु कहा है। सो दुर्विज्ञेय है, इससे कहा है। कैसे? जैसे अत्यन्त अणु वस्तु का मद दृष्टि पुरुष को ज्ञान नहीं होता है। वैसे बहिर्मुख पुरुष को आत्मा का भी ज्ञान नहीं होता है। इससे अणु के समान है। यह श्रुति का अभिप्राय है। और “आत्मा अणु है” यह अभिप्राय नहीं है। क्यों? बहुत स्थान में व्यापक रूप से आत्मा का वेद ने स्वयं ही प्रतिपादन किया है, इससे आत्मा अणु नहीं है। “अणोरणीयान् महतो महीयान्” इस श्रुति का यह अर्थ

है —पृथ्वी से जल सूक्ष्म है और व्यापक है। जल से तेज सूक्ष्म है और व्यापक है। तेज से वायु सूक्ष्म है और व्यापक है। वायु से आकाश सूक्ष्म है और व्यापक है। आकाश से माया सूक्ष्म है और व्यापक है। माया से आत्मा सूक्ष्म है और व्यापक है। इत्यादिक श्रुतियों में आत्मा की सर्व से सूक्ष्मता और व्यापकता कही है। यही अर्थ उपदेश सहस्रवी में भाष्यकार ने प्रतिपादन किया है। इस रीति से “व्यापक तथा मध्यम परिमाण अथवा अणु आत्मा नाना है” यह कहना संभव नहीं है।

परिशेष से एक व्यापक आत्मा है। बहुत अर्थों के प्राप्त होने पर अन्यो के निषेध होने पर अवशेष रहे एक अर्थ में जो निश्चय होता है, उसको परिशेष कहते हैं। उस परिशेष से एक व्यापक आत्मा में धर्म-अधर्म, सुख-दुःख और बन्ध मोक्ष अंगीकार करे, तो किसी को सुख, किसी को दुःख, किसी को बन्ध, किसी को मोक्ष, ऐसा व्यवहार नहीं होगा। इससे धर्मादिक बुद्धि के धर्म हैं। यद्यपि बुद्धि जड है, इससे उसमें भो धर्म सुखादिक नहीं बनते हैं। तथापि आत्मा के धर्म नहीं हैं। इस अभिप्राय से ही बुद्धि के धर्म कहते हैं। और “बुद्धि के धर्म हैं” इस अभिप्राय से नहीं कहते हैं। बुद्धि और सुखादिक आत्मा में अध्यस्त है। जो वस्तु जिसमें अध्यस्त हो, सो उसमें परमार्थ से नहीं होती है। कैसे? जैसे सर्प रज्जु में अध्यस्त है, सो परमार्थ से रज्जु में नहीं है। वैसे बुद्धि और सुखादिक आत्मा में नहीं है। और अध्यस्त वस्तु भी किसी का आश्रय नहीं होती है। इससे बुद्धि भी सुखादिको का आश्रय नहीं है। परन्तु अज्ञान तो शुद्ध चेतन में अध्यस्त है। और अतःकरण अज्ञान उपहित में अध्यस्त है। और अतःकरण उपहित में धर्म अधर्म, सुख दुःख, बन्ध मोक्ष अध्यस्त है। इस रीति से आत्मा में धर्मादिको के अधिष्ठानपने का अतःकरण उपाधि है। इससे धर्मादिक को अतःकरण के धर्म कहते हैं। यदि अतःकरण विशिष्ट में धर्मादिक अध्यस्त कहें तो नहीं बनता है। क्यों? विशेषण युक्त का नाम ६१

विशिष्ट है। धर्मादिक अध्यास का अधिष्ठान जो आत्मा, उसका विशेषण अतःकरण को मानें तो अतःकरण भी धर्म सुखादिको का अधिष्ठान होगा। सो वार्ता नहीं बनती है। क्यों ? मिथ्या वस्तु अधिष्ठान नहीं होती है। इससे आत्मा में धर्मादिको के अध्यास का अतःकरण विशेषण नहीं है, किन्तु उपाधि है। उपाधि का यह स्वभाव है — आप तटस्थ होकर जितने देश में आप हो, उतने देश में स्थित वस्तु को बताती है। और विशेषण का यह स्वभाव है — जितने देश में आप हो, उतने देश में स्थित वस्तु को अपने सहित बताता है। विशेषणवान को विशिष्ट कहते हैं। और उपाधि वाले को उपहित कहते हैं।

इस रीति से अतःकरण विशिष्ट में धर्मादिक अध्यस्त कहै, तो जितने देश में अतःकरण है उस देश में स्थित चेतन भाग और अतःकरण दोनों को अधिष्ठानता होती है। सो अतःकरण आप भी अध्यस्त है। इससे अधिष्ठान नहीं बनता है। इस अभिप्राय से अतःकरण उपहित में धर्मादिक अध्यस्त कहे हैं। इससे “जितने देश में अतःकरण है, उतने देश में स्थित चेतन भाग मात्र में अधिष्ठानता है, अतःकरण में नहीं है” यह वार्ता बनती है। वैसे अतःकरण भी अज्ञान उपहित में अध्यस्त है, अज्ञान विशिष्ट में नहीं है। इस रीति से अध्यस्त जो धर्मादिक, उनका अधिष्ठान आत्मा है। अध्यास के अधिष्ठानपने की अतःकरण उपाधि है। इससे बुद्धि के धर्म कहते हैं। और अविवेक से अतःकरण, आत्मा दोनों में प्रतीत होते हैं। इससे अतःकरण विशिष्ट जो प्रमाता है, उसके धर्म कहते हैं। धर्मादिक अतःकरण के धर्म हो अथवा अतःकरण विशिष्ट प्रमाता के धर्म हो अथवा रज्जु सर्प, स्वप्न के पदार्थ, गधर्व नगर, नभनीलता के समान किसी के भी धर्म नहीं हो। सर्व प्रकार से आत्मा के धर्म तो नहीं हैं। यद्यपि आत्मा में अध्यस्त है तथापि जो वस्तु जिसमें अध्यस्त हो, सो उसमें परमार्थ से नहीं होती है। इससे राग द्वेष, धर्म अधर्म, सुख दुःख, बन्ध मोक्ष, रहित एक व्यापक आत्मा है। अध्यस्त नाम कल्पित का है।

आत्मा सत् है

सो आत्मा सत् है। जिस वस्तु का ज्ञान से अभाव हो, उसको असत् कहते हैं। जिसकी निवृत्ति किसी भी काल में नहीं हो, उसको सत् कहते हैं। सर्व पदार्थों का और उनकी निवृत्ति का अधिष्ठान आत्मा है। यदि आत्मा की निवृत्ति हो, तो उसका अन्य अधिष्ठान कहना चाहिये। क्यों ? शून्य में निवृत्ति नहीं होती है। यदि आत्मा और उसकी निवृत्ति का अन्य अधिष्ठान अगीकार करे, तो उसका और अधिष्ठान अगीकार करना होगा। इस रीति से अवस्था होगी। और आत्मा की जो निवृत्ति अगीकार करें, उसको यह पूछते हैं — आत्मा की निवृत्ति किसी ने अनुभव करी है अथवा नहीं ? यदि ऐसे कहें, अनुभव करी है। सो नहीं बनता। क्यों ? जो अनुभव करने वाला है, सोई आत्मा है और अपना स्वरूप है। उसकी निवृत्ति का अनुभव अपने मस्तक छेदन के अनुभव के समान है। इससे आत्मा की निवृत्ति का अनुभव नहीं बनता है। और यदि ऐसे कहें — आत्मा की निवृत्ति तो होती है, परन्तु उसकी निवृत्ति का अनुभव किसी को भी नहीं होता है। तो यह वार्ता सिद्ध हुई। आत्मा की निवृत्ति नहीं होती है। क्यों ? जिस वस्तु का किसी ने भी अनुभव नहीं करा, सो बध्वा-पुत्र के समान होती है। इससे आत्मा की निवृत्ति नहीं होती है। इसीसे आत्मा सत् है। और—

आत्मा चित् (चैतन्य) है

आत्मा चित् है। प्रकाश रूप जो ज्ञान है, उसको चित् कहते हैं। यदि आत्मा को अप्रकाशरूप माने तो, अनात्म जड़ वस्तु का प्रकाश कभी भी नहीं होगा। यदि अतः करण और इन्द्रियो से पदार्थों का प्रकाश कहें तो नहीं बनता है। क्यों ? अतः करण और इन्द्रिय परिच्छिन्न है, इससे कार्य हैं। जो परिच्छिन्न होता है, वह घट के समान कार्य होता है। अतः करण इन्द्रिय भी परिच्छिन्न है, इससे कार्य हैं। देशकाल से जिसका अतः हो, उसको परिच्छिन्न कहते हैं। जो कार्य होता है सो जड़ होता है। अतः करण और इन्द्रिय भी जड़ है। उनसे

किसी वस्तु का प्रकाश नहीं बनता है। इससे जो आत्मा सर्व का प्रकाश करता है, सो प्रकाशरूप है। और यदि ऐसे कहै —आत्मा प्रकाशरूप नहीं है किन्तु जड है और उसमें ज्ञान गुण है। उस ज्ञानगुण से आत्मा और अनात्मा का प्रकाश होता है। उसको यह पूछते हैं —आत्मा का ज्ञान गुण नित्य है अथवा अनित्य है। यदि नित्य कहै, तो आत्मा का स्वरूप ही ज्ञान सिद्ध होगा। क्यों ? यह नियम है —जो आत्मा से भिन्न होता है, वह अनित्य होता है। यदि ज्ञान को आत्मा से भिन्न अगीकार करें, तो अनित्य ही होगा। इससे नित्य मानकर आत्मा से भिन्न ज्ञान है, यह कहना नहीं बनता है।

और यदि अनित्य अगीकार करें, तो घटादिको के समान जड होगा। जो अनित्य वस्तु होती है, वह जड होती है। इससे “ज्ञान अनित्य है” यह कहना नहीं बनता है। किंतु ज्ञान नित्य ही है। वह नित्य ज्ञान आत्मा स्वरूप ही है। यदि अनित्य अगीकार करें, तो कदाचित् आत्मा में ज्ञान होगा और कदाचित् नहीं होगा। इससे आत्मा में भिन्न भी ज्ञान हो, और नित्य अगीकार करें, तो भिन्न नहीं रहता है। जो गुण होता है, सो गुणवान् में कदाचित् रहता है और कदाचित् नहीं भी रहता है। कैसे ? जैसे वस्त्र का नीलपीत गुण कदाचित् रहता है और कदाचित् नहीं रहता है। इससे जो गुण होता है वह आगमापायी होता है। और ज्ञान को नित्यता होने से आगमापायी नहीं है। इससे आत्मा का स्वरूप ही ज्ञान है। और ज्ञान को अनित्य कहै, तो इन्द्रिय अथवा अन्त करण से ज्ञान उत्पन्न होता है, यह कहना होगा। सो नहीं बनता है। क्यों ? सुषुप्ति में इन्द्रियादिक तो नहीं हैं और सुख का ज्ञान होता है। सो नहीं होना चाहिये। यदि सुषुप्ति में सुख का ज्ञान अगीकार नहीं करें, तो जागकर “मैं सुख से सोया” यह सुषुप्ति के सुख की स्मृति होती है, सो नहीं होनी चाहिये। जिस वस्तु का पूर्व ज्ञान होता है, उसकी स्मृति होती है। अज्ञात वस्तु की स्मृति नहीं होती है और सुषुप्ति के सुख की जागने पर स्मृति होती है। इससे सुषुप्ति में सुख का ज्ञान होता है। उस ज्ञान के जनक इन्द्रियादिक सुषुप्ति में नहीं हैं, इससे ज्ञान नित्य है।

ज्ञान को त्यागकर आत्मा कभी भी नहीं रहती है। इससे ज्ञान आत्मा का स्वरूप है। कैसे ? जैसे उष्णता को त्यागकर अग्नि कभी भी नहीं रहता है। इससे उष्णता अग्नि का स्वरूप है। वैसे ज्ञान भी आत्मा का स्वरूप है। जो आगमापायी होता है, वह गुण होता है। उष्णता और ज्ञान आगमापायी नहीं है। इससे अग्नि और आत्मा के स्वरूप है। जो वस्तु कदाचित् हो और कदाचित् नहीं हो, उसको आगमापायी कहते हैं। उत्पत्ति और विनाश अन्त करण की वृत्ति के होते हैं, ज्ञान के नहीं होते। आत्मस्वरूप जो ज्ञान है, सो विशेष व्यवहार का हेतु नहीं है। किंतु ज्ञान सहित वृत्ति अथवा वृत्ति में आरूढ ज्ञान, व्यवहार का हेतु है। और आभासवाद में आभास सहित वृत्ति से व्यवहार होता है। आभास द्वारा अथवा साक्षात् वृत्ति द्वारा आत्मस्वरूप ज्ञान से ही सर्व व्यवहार सिद्ध होता है, नहीं तो नहीं होता है। इस रीति से सर्व का प्रकाशक ज्ञानस्वरूप आत्मा है। इससे चित् है। और —

आत्मा आनन्दरूप है

आत्मा आनन्दरूप है। यदि आत्मा आनन्दरूप नहीं हो तो, विषय सबन्ध में स्वरूप आनन्द का भान होता है। सो नहीं होना चाहिये। विषय में आनन्द नहीं। यह वार्ता पूर्व कथन कर आये हैं। यदि विषय में आनन्द हो तो, जिस विषय से एक पुरुष को सुख होता है, उसी से अन्य को दुःख होता है। कैसे ? जैसे अग्नि के स्पर्श से अग्नि कीट को और सर्प सिंह के रूप देखने से सर्पिणी सिंहनी को आनन्द होता है और अन्य पुरुषों को दुःख होता है। सो नहीं होना चाहिये और सिद्धान्त में तो अग्नि कीट को अग्नि स्पर्श की इच्छा होती है। तब चंचल बुद्धि में स्वरूप आनन्द का भान नहीं होता है। अग्नि सबन्ध से क्षणमात्र इच्छा दूर होकर निश्चल बुद्धि में स्वरूप आनन्द का भान होता है। अन्य पुरुषों को अग्नि सबन्ध की इच्छा नहीं है। किन्तु अन्य पदार्थों की इच्छा है। उन पदार्थों की इच्छा अग्नि सबन्ध से दूर नहीं होती है। इससे चंचल अन्त करण में अग्नि सबन्ध से आनन्द नहीं होता है। इसमें यह शका होती है — जो इच्छारूप अन्त करण की वृत्ति है। सो तो विषय

प्राप्ति से नाश हो गई है और अन्य वृत्ति का कोई निमित्त नहीं है। इससे उत्पन्न नहीं हुई है। और वृत्ति से बिना स्वरूप आनन्द का भान नहीं होता है। इससे विषय मे ही आनन्द है।

सो शका नहीं बनती है। क्यों ? यद्यपि इच्छारूप अन्त करण की वृत्ति का तो अभाव है। और वह इच्छारूप वृत्ति हो, तो भी उसमे आनन्द का प्रकाश नहीं होता है। क्यों ? इच्छारूप वृत्ति राजस है और आनन्द का प्रकाश सात्विक वृत्ति मे होता है। तथापि वाञ्छित पदार्थ जो मिला है, उसके स्वरूप को विषय करने के लिये जो ज्ञान रूप अन्त-करण की वृत्ति है सो सात्विक है। क्यों ? सत्वगुण से ज्ञान होता है, यह नियम है। उम सात्विक वृत्ति मे आनन्द का भान होता है। परन्तु सो ज्ञानरूप वृत्ति बहिर्मुख है। उसके पृष्ठ भाग मे स्थित जो अन्त-करण उपहित चेतन स्वरूप आनन्द, उसका उस वृत्ति से ग्रहण नहीं होता है। इससे विषय उपहित चेतन रूप आनन्द का भान होता है। वह विषय उपहित चेतन आत्मा से भिन्न नहीं है। इससे आत्मानन्द का ही विषय मे भान कहा जाता है। उस ज्ञानरूप वृत्ति मे विषय के साथ नेत्रादिको का सम्बन्ध ही निमित्त है अथवा ज्ञानरूप जो बहिर्मुख वृत्ति है, उससे अन्य अन्तर्मुख वृत्ति होती है। वह एकाग्रता युक्त सात्विकी वृत्ति होती है। उसी को प्रियमोद और प्रमोद वृत्ति भी कहते है। उममें अन्त करण उपहित चेतनरूप आनन्द का ही भान होता है। यह उत्तम सिद्धांत है। उस वृत्ति की उत्पत्ति मे इच्छादिको का अभाव ही निमित्त है। कैसे ? जैसे इच्छादिको से रहित जो उदासीन पुरुष एकांत मे स्थित होता है। उसकी बहिर्मुख ज्ञानरूप से कोई भी वृत्ति नहीं होती है, आनन्द का ही भान होता है। इससे इच्छादिको के अभावरूप निमित्त से अन्तर्मुख वृत्ति आनन्द ग्रहण करने वाली होती है। उससे वाञ्छित विषय के लाभ से इच्छादिको का अभाव होने से, ज्ञान से अन्तर अन्तर्मुख वृत्ति होती है। उससे अन्त करण उपहित आनन्द का ही ग्रहण होता है। सो स्वरूप आनन्द का ग्रहण और विषय का ज्ञान अत्यन्त अव्यवहित है। इससे पुरुष को ऐसी भ्राति होती है — “मैंने विषय मे आनन्द अनुभव किया है। कैसे ? जैसे श्वान हड्डी को चाबता

है, उससे अपने मुख के मसोड़े आदिक टूटे अवयवों से रुधिर निकलता है। उसको प्राशन करके “यह रुधिर मेरे को हड्डी से प्राप्त हो रहा है।” ऐसे मानता है।

वैसे ही वाञ्छित विषय की प्राप्तिरूप निमित्त से इच्छा की निवृत्ति द्वारा अतर्मुख हुई वृत्ति में प्रतिबिम्बित स्वरूप आनन्द का अनुभव करके “मैंने विषय में आनन्द अनुभव किया है।” ऐसी भ्रांति अविवेकी पुरुष को होती है। उस भ्रांति से वह फिर भी अधिक अधिक विषय की प्राप्ति के निमित्त प्रयत्न करता है और विवेकी पुरुष को उक्त भ्रांति नहीं होती है। इससे वह निरुपाधिक आनन्द की प्राप्ति के निमित्त वेदान्त विचार आदिक में प्रयत्न करता है। यद्यपि विषय में जो आनन्द का भान होता है, सो भी स्वरूप का आनन्द है। तथापि श्वान की खलड़ी में स्थित दुग्ध के समान निषिद्ध होने से सो विषयानन्द उपादेय नहीं है। किन्तु अनेक विक्षेपो का हेतु होने से हेय है। विषय के अभाव पूर्वक विचार आदिक साधन से जो आनन्द का भान होता है, सो सुवर्ण आदिक के पात्र में स्थित दुग्ध के समान शास्त्र विहित होने से उपादेय है।

“विषयाकार वृत्ति से विषय उपहित चेतनरूप आनन्द का भान होता है।” इस प्रथम पक्ष से यह द्वितीय पक्ष “अन्य अतर्मुख वृत्ति में अतर्करण उपहित चेतन आनन्द का ही भान होता है।” उत्तम है। क्यों ? जो विषयाकार ज्ञानरूप वृत्ति है, उससे अतर्करण उपहित आनन्द का तो भान नहीं होता है। इससे विषय उपहित आनन्द का ही भान होगा। तो मार्ग में वृक्षाकार जो ज्ञानरूप वृत्ति है, सो भी सात्त्विक है। उससे भी वृक्ष उपहित चेतन स्वरूप आनन्द का भान होना चाहिये। वैसे सर्व ज्ञान से ज्ञेय उपहित चेतनरूप आनन्द का भान होना चाहिये। इससे अज्ञात वस्तु का ज्ञानरूप जो बहिर्मुख वृत्ति है, उससे ज्ञेय उपहित चेतन स्वरूप आनन्द का ग्रहण नहीं होता है।

इस रीति से विषय के सबन्ध से आत्मस्वरूपानन्द का भान होता है। यदि आत्मा आनन्दरूप नहीं हो, तो विषय सबन्ध से आनन्द का

भान नहीं बनता है। इससे आत्मा आनन्दरूप है और आत्मा का सबन्धी जो वस्तु है, उसमें प्रेम होता है। उससे सन्निहित में अधिक प्रेम होता है। इस रीति से बाहर बाहर के पदार्थों की अपेक्षा से अन्तर अन्तर के पदार्थों में अधिक प्रीति होती है। परंपरा से आत्मा का सबन्धी जो पुत्र का मित्र है, उसमें प्रीति होती है। पुत्र के मित्र की अपेक्षा से पुत्र में अधिक प्रीति होती है। और पुत्र से भी स्थूल सूक्ष्म शरीर में अधिक प्रीति होती है। और स्थूल सूक्ष्म शरीर से भी स्थूल से सूक्ष्म में अधिक प्रीति होती है। पूर्व पूर्व से उत्तर उत्तर आत्मा के समीप है। आत्मा का आभास सूक्ष्म शरीर में होता है, अन्य में नहीं होता है। इससे आभास द्वारा आत्मा का सूक्ष्म शरीर से सबन्ध है, अन्य से नहीं है। स्थूल शरीर से सूक्ष्म शरीर का सबन्ध है। इससे स्थूल शरीर से सूक्ष्म शरीर द्वारा आत्मा का सबन्ध है। और पुत्र से स्थूल शरीर द्वारा सबन्ध है। पुत्र के मित्र से पुत्र द्वारा सबन्ध है। इस रीति से उत्तर उत्तर जो आत्मा के समीप है, उसमें अधिक प्रीति है। जिस आत्मा के सबन्ध होने से पदार्थ में प्रीति होती है, उस आत्मा में ही मुख्य प्रीति है और पदार्थ में नहीं है। कैसे? जैसे पुत्र के मित्र में पुत्र सबन्ध से प्रीति है, इससे पुत्र में ही प्रीति है, पुत्र के मित्र में नहीं है। वैसे आत्मा के अधिक समीप में अधिक प्रीति होती है। इससे आत्मा में ही सर्व की प्रीति है।

सो प्रीति आनन्द में और दुःख के अभाव में होती है, अन्य में नहीं होती। अन्य पदार्थ में जो प्रीति होती है, सो आनन्द और दुःख के अभाव के निमित्त होती है। इससे आनन्द और दुःख के अभाव को छोड़कर अन्य में प्रीति नहीं होती है। इससे सर्व की प्रीति का विषय जो आत्मा, सो आनन्दरूप है। और दुःख का अभाव आत्मरूप है। कल्पित का अभाव अधिष्ठानरूप ही होता है। कैसे? जैसे सर्प का अभाव रज्जुरूप ही होता है। इससे कल्पित जो दुःख, उसका अभाव भी आत्मरूप है। इस रीति से आत्मा आनन्दरूप है। और न्यायमत से आत्मा का आनन्द गुण माना है, सो समीचीन नहीं है। क्यों? यदि आनन्द गुण को अंगीकार करे, तो आगमापायी नहीं है, इससे

आत्मा का स्वरूप ही आनन्द सिद्ध होगा और नित्य आनन्द न्यायमत में नहीं माना है। अनित्य कहै, तो अनुकूल विषय और इन्द्रिय के सबन्ध से आनन्द की उत्पत्ति अगीकार करनी होगी। इससे सुषुप्ति में आनन्द का भान नहीं होना चाहिये। क्यों ? सुषुप्ति में विषय का और इन्द्रिय का सबन्ध नहीं है। इससे आत्मा का आनन्द गुण नहीं है। किन्तु आत्मा आनन्द रूप है। इस रीति से आत्मा सत् चित् आनन्द स्वरूप है।

सच्चिदानन्द परस्पर भिन्न नहीं

सो सच्चिदानन्द परस्पर भिन्न नहीं है, एक ही है। यदि आत्मा के गुण हो, तो परस्पर भिन्न भी हो, आत्म स्वरूप है, इससे भिन्न नहीं है। एक ही आत्मा निवृत्ति रहित है, इससे सत्य है। जड से विलक्षण प्रकाशरूप है, इससे चित् है। और दुःख से विलक्षण मुख्य प्रीति का विषय है, इससे आनन्दरूप है। जैसे उष्ण प्रकाशरूप अग्नि है, वैसे सच्चिदानन्द स्वरूप आत्मा है। और सच्चिदानन्द स्वरूप ही शास्त्र में ब्रह्म कहा है। इससे ब्रह्मस्वरूप आत्मा है। ब्रह्म नाम व्यापक का है। देश से जिसका अंत नहीं हो, उसको व्यापक कहते हैं। उससे आत्मा यदि भिन्न हो, तो देश से अन्तवाला होगा। जिसका देश से अन्त हो, उसका काल से भी अन्त होता है, यह नियम है। इससे अनित्य होगा। जिसका काल से अंत होता है, उसको अनित्य कहते हैं। इससे ब्रह्म से भिन्न आत्मा नहीं है। यदि आत्मा से भिन्न ब्रह्म हो, तो अनात्मा होगा। अनात्म घटादिक है, सो जड है। इससे आत्मा से भिन्न ब्रह्म भी जड ही होगा। इससे आत्मा से भिन्न ब्रह्म नहीं है, किन्तु ब्रह्म स्वरूप ही आत्मा है। एक ही चेतन सर्व प्रपञ्च और माया का अधिष्ठान है, इससे ब्रह्म कहा जाता है।

अविद्या और व्यष्टि देहादिको का अधिष्ठान है, इससे आत्मा कहा जाता है। तत्पद के लक्ष्य को ब्रह्म कहते हैं और त्वपद के लक्ष्य को आत्मा कहते हैं। ईश्वर साक्षी तत्पद का लक्ष्य है। और जीव साक्षी

त्वपद का लक्ष्य है। व्यष्टि सघात उपहित चेतन जीव साक्षी है। और समष्टि सघात उपहित चेतन ईश्वर साक्षी है। यद्यपि जीव की और ईश्वर की एकता नहीं बनती है। तथापि जीव साक्षी और ईश्वर साक्षी का उपाधि के भेद से भेद है और स्वरूप से एक ही है। कैसे? जैसे मठ में स्थित जो घटाकाश और मठाकाश, उनका उपाधि के भेद बिना स्वरूप से भेद नहीं है। वैसे आत्मा और ब्रह्म का उपाधि भेद बिना भेद नहीं है, एक ही वस्तु है।

ब्रह्मरूप आत्मा अजन्मा है

वह ब्रह्मरूप आत्मा अजन्मा अर्थात् जन्मरहित है। यदि आत्मा का जन्म अगीकार करे तो अनित्य होगा। सो वार्ता परलोक वादी जो आस्तिक हैं, उनको इष्ट नहीं है। क्यों? यदि आत्मा उत्पत्ति नाशवान् हो, तो प्रथम जन्म में पूर्व कर्म के बिना ही सुखदुःख का भोग और किये हुये कर्म का भोग से बिना ही नाश होगा। इससे यदि कर्ता भीक्ता आत्मा अगीकार करें, तो भी जन्म नाश रहित ही अगीकार करना होगा। और यदि आत्मा का जन्म अगीकार करे तो, हेतु से बिना तो किसी भी वस्तु का जन्म नहीं होता है। इससे किसी हेतु से ही जन्म कहना होगा। सो नहीं बनता है। क्यों? जो आत्मा का हेतु है, सो आत्मा से भिन्न नहीं कहना होगा। सो आत्मा से भिन्न संपूर्ण आत्मा में कल्पित है इससे आत्मा का हेतु नहीं बनता है। कैसे? जैसे रज्जु में कल्पित सर्प रज्जु का हेतु नहीं है, वैसे आत्मा में कल्पित वस्तु आत्मा का हेतु नहीं बनती है। जैसे एक रज्जु में नाना पुरुषों को दड, सर्प, पृथ्वी की रेखा जलधारा की भ्राति होती है। उस भ्राति में दो अश हैं। एक तो सामान्य इद अश है। और दूसरा सर्पादिक विशेष अश है। सो सामान्य इद अश सर्पादिक विशेष अशों में सर्वत्र व्यापक है। “यह सर्प है” “यह दड है” “यह पृथ्वी की रेखा है।” “यह जल की रेखा है।”

इस रीति से सर्पादिक विशेष अश में इद अश सर्वत्र व्यापक है।

मो व्यापक सामान्य इद अश रज्जु स्वरूप है। उस सामान्य इद अंश के ज्ञान को ही भ्राति का हेतु रज्जु का सामान्य ज्ञान कहते हैं। सो सामान्य इद अश सत्य है। क्यों ? रज्जु का ज्ञान होने से अनन्तर भी उस इद अश की प्रतीति होती है। जैसे भ्राति काल में “यह” सर्प है” इस रीति से सर्पादिको से मिलकर इद अश की प्रतीति होती है। वैसे भ्रान्ति की निवृत्ति से अनन्तर भी ‘यह’ रज्जु है” इस रीति से रज्जु के साथ मिलकर इद अश की प्रतीति होती है। यदि इद अश भी मिथ्या हो, तो सर्पादिको के समान भ्रान्ति की निवृत्ति से अनन्तर उसकी भी प्रतीति नहीं होनी चाहिये। इससे सर्पादिक भ्रान्ति में व्यापक जो इद अश है, सो सत्य है और अधिष्ठान रज्जु रूप है। और परस्पर व्यभिचारी जो सर्पादिक सो कल्पित है। वैसे सर्व पदार्थों में पांच अश है। नाम, रूप, अस्ति, भाति, और प्रिय। “घट” यह दो अक्षर नाम है और गोलरूप है। “घट है” यह अस्ति है। “घट प्रतीति होता है” यह भाति है। और ‘घट प्रिय है’ यह आनन्द है। (सर्पादिक भी सर्पनी आदिको को प्रिय हैं)। इस रीति से सर्व पदार्थों में पांच अश है। उनमें अस्ति, भाति, प्रिय रूप तीन अश सर्व पदार्थों में व्यापक है। और नाम रूप व्यभिचारी है। जो वस्तु कही हो और कही नहीं हो, उसको व्यभिचारी कहते हैं। घट नाम और गोलरूप, पट में नहीं है। पट नाम और उसका रूप घट में नहीं है। इस रीति से सर्व पदार्थों में नाम रूप अश व्यभिचारी है। और अस्ति भाति प्रिय रूप सर्व में अनुगत है। जैसे सर्प दडादिकों में अनुगत इद अंश सत्य है और अधिष्ठान है। वैसे सर्व पदार्थों में अनुगत अस्ति भाति प्रियरूप सत्य है और अधिष्ठान रूप है। और सर्प दडादिको के समान व्यभिचारी नाम, रूप कल्पित है। और अस्ति भाति प्रिय सच्चिदानन्द रूप है, इससे आत्म स्वरूप है।

इस रीति से सच्चिदानन्द रूप आत्मा में सपूर्ण नाम रूप प्रपञ्च कल्पित है। सो कल्पित पदार्थ कोई आत्मा के जन्म का हेतु नहीं बनता है, इससे आत्मा अजन्मा है अर्थात् जन्मरहित है। जिस वस्तु

का जन्म हो, उसी के सत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपक्षय, विनाशरूप पांच विकार और होते हैं। आत्मा का जन्म नहीं होता है। इससे उत्तर पांच विकार भी नहीं होते हैं। इस रीति से अजन्मा अर्थात् जन्मादिक षट् विकार से रहित आत्मा है। सत्ता नाम प्रकटता का है। और अपक्षय नाम घटने का है। “घट होता है” इस व्यवहार का हेतु जन्म है। उससे अनन्तर “घट जन्म गया है” इस व्यवहार का हेतु अस्तित्वरूप विकार है। इसी को प्रकटता और सत्ता भी कहते हैं।

आत्मा असग है

सग नाम सबन्ध का है। सो सजातीय, विजातीय, स्वगत पदार्थ से होता है। कैसे ? जैसे घट का घट से जो सबन्ध है, वह सजातीय से सबन्ध है। और घट का पट से जो सबन्ध है, वह विजातीय से सबन्ध है। स्वगत नाम अवयव का है। इससे पट का तनु से जो सबन्ध है, वह स्वगत से सबन्ध है। आत्मा दो अथवा अनन्त हो, तो सजातीय से आत्मा का सबन्ध हो, सो आत्मा एक है। इससे सजातीय आत्मा से आत्मा का सबन्ध नहीं है। और आत्मा से विजातीय अनात्मा है, सो मृग तृष्णा के जल समान आत्मा में कल्पित है। उस कल्पित से आत्मा का सबन्ध नहीं होता है। कैसे ? जैसे मृगतृष्णा के जल से पृथ्वी का संबन्ध नहीं होता है। यदि सबन्ध हो, तो ऊपर भूमि उस जल से गीली होनी चाहिये। जैसे मृगतृष्णा के जल से ऊपर भूमि का सबन्ध नहीं है, वैसे आत्मा में कल्पित जो विजातीय अनात्मा, उससे आत्मा का संबन्ध नहीं होता है।

यदि आत्मा के अवयव हो, तो आत्मा का स्वगत से सबन्ध हो। आत्मा नित्य है, इससे निरवयव है, उसका स्वगत से सबन्ध नहीं बनता है। इस रीति से सजातीय, विजातीय, स्वगत सबन्ध आत्मा में नहीं है, इससे आत्मा असग है। इस रीति से सच्चिदानन्द ब्रह्मरूप, जन्मादिक विकार रहित, असग आत्मा है, “सो तू है”। यह “मैं कौन हूँ” का उत्तर कहा।

ससार का कर्ता कौन है ?

ससार का कर्ता कौन है ? इसका यह अभिप्राय है — इस ससार का कर्ता कोई है ? अथवा आप ही होता है ? यदि कर्ता कहो, तो भी कोई जीव कर्ता है अथवा ईश्वर कर्ता है ? यदि ईश्वर कहो, तो भी सो ईश्वर एक देश में स्थित है अथवा वह ईश्वर व्यापक है ? यदि व्यापक है, तो भी जैसे व्यापक आकाश से जीव भिन्न है, वैसे उस ईश्वर से जीव भिन्न है अथवा ईश्वर से जीव अभिन्न है ? उत्तर — व्यापक चेतन के आश्रित और उसको विषय करने वाली माया अर्थात् सत् असत् से विलक्षण अद्भुत गतिरूप अज्ञान है, उससे जगत् की उत्पत्ति और नाश होता है। उत्पत्ति और नाश कथन से स्थिति का ग्रहण अर्थ से होता है। इससे यह अर्थ सिद्ध हुआ। मायायुक्त जो चेतन है, उसको ईश्वर कहते हैं। वह ईश्वर जगत् की उत्पत्ति, पालन, नाश का हेतु है। इस कथन से “जगत् का कोई कर्ता है अथवा आप से ही होता है ?” इसका उत्तर कहा। और “जगत् का कर्ता कोई जीव है अथवा ईश्वर है” इसका भी उत्तर कहा।

ईश्वर सर्वज्ञ, सर्व शक्तिमान् और स्वतन्त्र है

जगत् का कर्ता ईश्वर है, आपसे नहीं होता है। यदि कर्ता से बिना जगत् हो, तो कुलाल बिना घट भी होना चाहिये। इससे जगत् का कर्ता कोई है। सो कर्ता सर्वज्ञ है। क्यों ? जो कार्य का कर्ता होता है, वह उस कार्य को और उसके उपादान को जानकर करता है। इससे जगत् का कर्ता भी जगत् को और जगत् के उपादान को जानकर करता है। इस रीति से जगत् का कर्ता जगत् को और जगत् के उपादान को जानता है, इससे सर्वज्ञ है। और सर्व शक्तिमान् है। क्यों ? जो अल्प शक्ति वाले जीव है, उनसे इस जगत् की रचना का मन से चिन्तन भी नहीं हो सकता है। इससे अद्भुत जगत् का कर्ता अद्भुत शक्ति वाला है। इस रीति से जगत् का कर्ता सर्व शक्तिमान् है और स्वतन्त्र है। क्यों ? जो न्यून शक्ति वाला होता है, वह पराधीन होता है और सर्व शक्ति वाला पराधीन नहीं होता है, इससे

स्वतंत्र है। इस रीति से जगत् कर्ता सर्वज्ञ, सर्व शक्तिमान और स्वतंत्र है। उसी को ईश्वर कहते हैं। और अल्पज्ञ, अल्पशक्तिमान, पराधीन को जीव कहते हैं। यद्यपि अल्पज्ञतादिक जीव में भी परमार्थ से नहीं है। तथापि अविद्याकृत मिथ्या अल्पज्ञतादिक जीव में प्रतीत होते हैं, इससे जीव में कहे जाते हैं। अविद्याकृत अल्पज्ञतादिकों की जो भ्रांति है, उसी को जीवता कहते हैं। वह अल्पज्ञतादिकों की भ्रांति ईश्वर में नहीं है, किन्तु मायाकृत सर्वज्ञतादिक ईश्वर में है। इस रीति से जगत् कर्ता जीव नहीं है, ईश्वर है।

ईश्वर व्यापक और नित्य है

वह ईश्वर एक देश में स्थित नहीं है, किन्तु सर्वत्र व्यापक है। यदि एक देश में अंगीकार करे तो, जिस वस्तु का देश से अत होता है, उसका काल से अत होता है। इससे ईश्वर अनित्य होगा। जो अनित्य होता है, सो कर्ता से जन्य होता है। इससे ईश्वर का भी कर्ता अंगीकार करना होगा। सो ईश्वर का कर्ता नहीं बनता है। क्यों ? आप तो अपना कर्ता बनता नहीं है। यदि अपना कर्ता आप ही अंगीकार करे, तो आत्माश्रय दोष होगा। आप ही क्रिया का कर्ता (आश्रय) और आप ही क्रिया का कर्म, क्रिया का विषयरूप कार्य हो, वहाँ आत्माश्रय होता है। कैसे ? जैसे कुलाल क्रिया का कर्ता है और घट कर्म है। वैसे क्रिया का कर्ता और कर्म भिन्न होते हैं। एक नहीं होते हैं, इससे आत्माश्रय दोष है। कर्म नाम कार्य का है। और कार्य के विरोधी का नाम दोष है। आत्माश्रय कार्य का विरोधी है, इससे दोष है।

इससे ईश्वर का कर्ता अन्य अंगीकार करना होगा। सो अन्य भी प्रथम कर्ता के समान कर्ताजन्य ही कहना होगा। सो उसका कर्ता भी प्रथम के समान उससे भिन्न ही कहना होगा। सो प्रथम जो ईश्वर है, उसको द्वितीय कर्ता का कर्ता अंगीकार करे, तो अन्योन्याश्रय दोष होगा। इससे तृतीय कर्ता और अंगीकार करना होगा। उस तृतीय का कर्ता यदि द्वितीय मानें तब तो अन्योन्याश्रय दोष होता है और प्रथम मानें तो चक्रिका दोष होगा। कैसे ? जैसे चक्र का भ्रमण होता है, वैसे

प्रथमकर्ता द्वितीय जन्य और द्वितीयकर्ता तृतीय जन्य और तृतीय प्रथमजन्य, सो प्रथम फिर द्वितीयजन्य। इस रीति से कार्य कारण भाव का भ्रमण होगा। चक्रिका स्थान में कोई भी सिद्ध नहीं होता है, सर्व की परस्पर अपेक्षा रहती है। अन्योन्याश्रय में दो की परस्पर अपेक्षा रहती है। एक की सिद्धि हुये बिना अन्य की सिद्धि नहीं होती है। इससे जैसे कुलाल का कर्ता आप नहीं है, किन्तु उसका पिता है। वैसे प्रथम ईश्वर कर्ता का अन्य कर्ता है। और कुलाल का पिता अपने पुत्र से उत्पन्न नहीं होता। किन्तु अन्य पिता से उत्पन्न होता है। वैसे द्वितीय कर्ता प्रथम कर्ता से उत्पन्न नहीं होता, किन्तु अन्य कर्ता से ही कहना होगा।

और कुलाल का पितामह, कुलाल और उसके पिता से उत्पन्न नहीं होता है, किन्तु चतुर्थ जो कुलाल का प्रपितामह उससे उत्पन्न होता है। वैसे तृतीय कर्ता भी प्रथम और द्वितीय कर्ता से उत्पन्न नहीं होता है। इससे चतुर्थ कर्ता और मानना होगा। उस चतुर्थ कर्ता का और पंचम मानना होगा। इससे अनवस्था दोष होगा। धारा का नाम अनवस्था है। यदि कर्ता को धारा अगीकार करे, तो कोन सा कर्ता जगत् रचता है, यह निर्णय नहीं होगा। किसी एक को जगत् का कर्ता मानने में कोई युक्ति नहीं है। उस युक्ति के अभाव को ही बिनगमना विरह कहते हैं। और धारा की कही विश्वाति अगीकार करे, तो जिस कर्ता में धारा का अंत अगीकार किया जाय, वही जगत् का कर्ता मानने योग्य है। पूर्व के सर्व निष्फल होंगे। इसको ही प्राग्लोप कहते हैं। पिछले के अभाव का नाम प्राग्लोप है। इस रीति से ईश्वर का देश से अंत अगीकार करें, तो उत्पत्ति अगीकार करनी होगी। और उत्पत्ति अगीकार करें तो, आत्माश्रयादि षट् दोष होंगे। इससे ईश्वर का देश से अंत नहीं है, किन्तु ईश्वर व्यापक है। इसी से नित्य है।

ईश्वर और जीव का स्वरूप से भेद नहीं है

व्यापक ईश्वर का और जीव का स्वरूप से भेद नहीं है, किन्तु उपाधि से भेद है। क्यों? अवच्छेदवाद में मायाविशिष्ट चेतन को

ईश्वर कहते हैं। और अविद्याविशिष्ट चेतन को जीव कहते हैं। आभासवाद में आभास सहित माया विशिष्ट चेतन को ईश्वर कहते हैं। आभास सहित अविद्याविशिष्ट चेतन को जीव कहते हैं। आभासवाद में आभाससहित अविद्या और माया का भेद है, चेतन का नहीं है। वैसे अवच्छेदवाद में भी अविद्या और माया का भेद है। स्वरूप से चेतन का भेद नहीं है। और प्रतिबिम्बवाद में अज्ञान में चेतन का प्रतिबिम्ब जीव है। और बिम्ब ईश्वर है। इस पक्ष में भी चेतन का स्वरूप से भेद नहीं है। किन्तु एक ही चेतन में जीवपना और ईश्वरपना आरोपित है। इस रीति से जगत् का कर्ता सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, स्वतन्त्र ईश्वर है। सो ईश्वर व्यापक है। उसका और जीव का विशेषण मात्र से भेद है और स्वरूप से अभेद है। यह ससार का कर्ता कौन है, इस प्रश्न का उत्तर है।

मुक्ति का हेतु कौन है ?

मुक्ति का हेतु ज्ञान है अथवा कर्म है ? अथवा उपासना है ? अथवा दो है ? यदि दो कहो, तो भी ज्ञान कर्म है अथवा ज्ञान उपासना है ? अथवा कर्म उपासना है ? इसका उत्तर कहते हैं — मुक्ति का हेतु ज्ञान है, कर्म और उपासना नहीं है। क्यों ? यदि आत्मा में बन्ध सत्य हो, तो उसकी निवृत्ति रूप मोक्ष ज्ञान से नहीं होगी, किन्तु कर्म अथवा उपासना से होगी। सो बन्ध आत्मा में सत्य नहीं है, किन्तु रज्जु सर्प के समान मिथ्या है। उस मिथ्या की निवृत्ति अधिष्ठान ज्ञान से ही होती है। कर्म अथवा उपासना से नहीं होती है। कैसे ? जैसे रज्जु का सर्प किसी क्रिया से दूर नहीं होता है, केवल रज्जु के ज्ञान से ही दूर होना है। वैसे आत्मा के अज्ञान से जो बन्ध प्रतीत होता है, उस बन्ध की प्रतीति और अज्ञान आत्मा के ज्ञान से ही दूर होते हैं।

कर्म और उपासना मुक्ति के हेतु नहीं

यदि कर्म का फल मोक्ष हो, तो मोक्ष अनित्य होगा। क्यों ? यह नियम है — जो कृषि आदि कर्म का फल अन्नादिक है, सो अनित्य है।

और यज्ञादिक कर्म का फल स्वर्गादिक भी अनित्य है। यदि मोक्ष भी कर्म का फल अगीकार करे तो, अनित्य होगा। इससे कर्म का फल मोक्ष नहीं है। “जैसे यह कर्म रचित लोक क्षीण होता है, वैसे ही वह पुण्य रचित लोक क्षीण होता है।” ऐसे कर्म रचित लोको को अनित्य जान कर उनसे ब्राह्मण (ब्रह्मभाव को प्राप्त करने की इच्छा वाला मुमुक्षु) वैराग्य को प्राप्त करता है। कृत जो कर्म है, उससे अकृत मोक्ष नहीं मिलता। इस श्रुति वचन से मोक्ष कर्म से नहीं होता है। वैसे यदि उपासना का फल अगीकार करे, तो भी मोक्ष अनित्य होगा। क्यो ? उपासना भी मानस कर्म ही है और कर्म का फल अनित्य होता है। इससे उपासनारूप कर्म का फल भी मोक्ष नहीं है। और कर्म कर्ता को कर्म से पाच प्रकार का उपयोग होता है। १ पदार्थ की उत्पत्ति २ नाश ३ पदार्थ की प्राप्ति ४ पदार्थ का विकार ५ सस्कार। पूर्व रूप को त्यागकर अन्यरूप की प्राप्ति को विकार कहते हैं। उसी को विक्रिया और परिणाम भी कहते हैं। सस्कार दो प्रकार का होता है — १ मल की निवृत्ति और २ गुण की उत्पत्ति। यह पाच प्रकार का कर्म से उपयोग होता है। सो मुमुक्षु को भी नहीं बनता है। इससे मुमुक्षु को ज्ञान के साधन श्रवणादिक में ही प्रवृत्त होना चाहिये, कर्म में नहीं।

१ जैसे कुलाल के कर्म से कुलाल को घट की उत्पत्ति उपयोग (फल) होता है, वैसे मुमुक्षु को कर्म से मोक्ष की उत्पत्ति उपयोग नहीं बनता है। क्यो ? अनर्थ की निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति रूप मोक्ष है। सो अनर्थ निवृत्ति आत्मा में नित्य सिद्ध है। कैसे ? जैसे रज्जु में व्यावहारिक सत्ता वाले सर्प का अभावरूप सर्प की निवृत्ति नित्य सिद्ध है, वैसे आत्मा में परमार्थ सत्ता वाले कार्य सहित अज्ञान रूप अनर्थ की अत्यन्ताभाव रूप निवृत्ति नित्य सिद्ध है। और आत्मा परमात्मा स्वरूप है। इससे परमानन्द की प्राप्ति भी नित्य सिद्ध है। कैसे ? जैसे विस्मृत कठ मणि की प्राप्ति किवा गृह में गाड़ी हुई निधि की प्राप्ति नित्य सिद्ध है। वैसे निज रूप परमानन्द की प्राप्ति भी सर्व को नित्य सिद्ध है। इस रीति से स्वभाव सिद्ध मोक्ष की कर्म से उत्पत्ति

नहीं बनती है। जो वस्तु प्रथम सिद्ध नहीं हो, उसकी कर्म से उत्पत्ति होती है, सिद्ध वस्तु की उत्पत्ति नहीं होती है। और वेदात श्रवण भी मोक्ष की उत्पत्ति के निमित्त नहीं कहा है। किन्तु “आत्मा नित्य मुक्त है, किञ्चित् मात्र भी कर्त्तव्य नहीं है” इस वार्ता को बताने के लिये श्रवण है। यह जानकर कर्त्तव्य भ्राति दूर होती है। और वेदात श्रवण से अनन्तर भी जिनको कर्त्तव्य प्रतीति होती है, उन्होंने तत्त्व जाना नहीं है। यही स्मृति कहती है — ज्ञानरूप अमृत से तृप्त और उसी से कृतकृत्य (कृतार्थ) हुये ज्ञान योगी को मोक्ष के लिये वा ज्ञान के लिये किञ्चित् भी कर्त्तव्य नहीं है। और जिसको कर्त्तव्य है, वह तत्त्व-वेत्ता नहीं है।” इस कारण से नित्य निवृत्त जो अनर्थ, उसकी निवृत्ति और नित्य प्राप्त आनन्द की प्राप्ति वेदात श्रवण का फल देवगुरु (शकराचार्य के शिष्य सुरेश्वराचार्य) ने नैष्कर्म सिद्धि में कहा है। इससे मोक्ष की उत्पत्ति रूप कर्म का उपयोग मुमुक्षु को नहीं बनता है।

२ जैसे दण्ड के प्रहाररूप कर्म का घट का नाशरूप उपयोग होता है, वैसे मुमुक्षु को कर्म से किसी पदार्थ का नाशरूप उपयोग भी नहीं बनता है। क्यों ? अन्य पदार्थ का नाश तो मुमुक्षु को वाञ्छित नहीं है। बन्ध का नाश ही कर्म से उपयोग कहना होगा। सो बन्ध आत्मा में नहीं है, मिथ्या प्रतीत होता है। उस मिथ्या प्रतीति का नाश कर्म से नहीं होता है। आत्मा के यथार्थ ज्ञान से ही मिथ्या प्रतीति का नाश होता है। इससे मुमुक्षु को पदार्थ का नाशरूप उपयोग भी कर्म से नहीं बनता है। ३ जैसे गमनरूप कर्म से ग्राम की प्राप्ति होती है, वैसे मोक्ष की प्राप्ति रूप उपयोग भी कर्म से नहीं होता है। क्यों ? आत्मा नित्यमुक्त है। उसको मोक्ष की प्राप्ति कहना भी नहीं बनता है। जिसको बन्ध होता है, उसको मोक्ष की प्राप्ति कहना बनता है। आत्मा में बन्ध नहीं है, इससे मोक्ष की प्राप्ति रूप कर्म का उपयोग मुमुक्षु को नहीं बनता है। ४ जैसे पाक रूप कर्म से अन्न का विकार रूप उपयोग पाचक को होता है, वैसे मुमुक्षु को कर्म से विकार रूप उपयोग भी नहीं बनता है। क्यों ? अन्य तो कोई विकार नहीं बनता

है। यदि आत्मा मे प्रथम बध अगीकार करे और मोक्ष दशा मे चतुर्भुजादिक विलक्षण रूप की प्राप्ति अगीकार करे, तो अन्य रूप की प्राप्ति रूप विकार कर्म का उपयोग मुमुक्षु को बने। सो अन्य रूप की प्राप्ति आत्मा मे मानी नहीं है। इससे कर्म से विकाररूप उपयोग भी मुमुक्षु को नहीं बनता है। ५ जैसे वस्त्र के क्षालनरूप कर्म का, मल की निवृत्तिरूप संस्कार होता है, वैसे मल की निवृत्ति रूप संस्कार भी मुमुक्षु को कर्म से उपयोग नहीं होता है। क्यों ? १ अन्य के मल की निवृत्ति तो मुमुक्षु को बाधित नहीं है। आत्मा के मल की निवृत्ति कहनी होगी। सो आत्मा नित्य शुद्ध है। उसमे मल नहीं है। इससे मल की निवृत्ति रूप संस्कार भी नहीं बनता है। और २ अत करण मे पाप रूप जो मल है। उसकी निवृत्ति यदि कर्म से उपयोग कहै तो, यह वार्ता सत्य है। परन्तु शुद्ध अत.करण वाला जो मुमुक्षु है, उसका विचार करते है। उसके अत.करण मे भी पाप नहीं है। इससे पापरूप मल की निवृत्ति रूप संस्कार भी मुमुक्षु को कर्म से उपयोग नहीं बनता। और —

३ अज्ञान को यदि मल कहै, तो अज्ञान आत्मा मे है भी, परन्तु उसकी निवृत्ति कर्म से नहीं होती है। क्यों ? अज्ञान का विरोधी ज्ञान है, कर्म नहीं है। इससे मुमुक्षु को मल की निवृत्तिरूप संस्कार कर्म से उपयोग नहीं बनता है। ४ जैसे वस्त्र का कुसु भ मे मज्जनरूप कर्म का रक्त गुण की उत्पत्ति रूप संस्कार उपयोग होता है, वैसे गुण की उत्पत्ति संस्कार मुमुक्षु को कर्म से उपयोग नहीं बनता। क्यों ? अन्य मे तो गुण की उत्पत्ति कहना नहीं बनता है। आत्मा मे ही कहना होगा। सो आत्मा निर्गुण है, उसमे गुण की उत्पत्ति नहीं बनती है। इससे मुमुक्षु को गुण की उत्पत्तिरूप संस्कार भी कर्म का उपयोग नहीं बनता है। इस प्रकरण मे उपयोग नाम फल का है। कर्म का पाच ही प्रकार का फल होता है, और नहीं होता। सो पाच प्रकार का फल कर्म का मुमुक्षु को नहीं बनता है। इससे कर्म को त्यागकर ज्ञान के साधन श्रवण मे ही मुमुक्षु को प्रवृत्त होना चाहिये। उपासना भी मानस कर्म ही है। इससे उसके खण्डन मे पृथक् युक्ति नहीं कही है।

इस रीति से केवल कर्म अथवा उपासना मोक्ष का हेतु नहीं है, किन्तु केवल ज्ञान ही है। और—

आक्षेप —कर्म और उपासना ज्ञान के और मोक्ष के हेतु है

(पूर्वपक्षी.—) कोई [भर्तृ प्रपञ्च नामक प्राचीन वृत्तिकार (ब्रह्म सूत्र की टीका का कर्ता) समुच्चयवादी हुआ है। उसके अनुसारी] कर्म उपासना सहित ज्ञान को मोक्ष का हेतु मानते हैं और उसमें युक्ति दृष्टात भी कहते हैं। दृष्टात —जैसे आकाश में पक्षी का एक पक्ष से गमन नहीं होता है। किन्तु दो पक्ष से गमन होता है। वैसे मोक्ष लोक को भी एक ज्ञान रूप पक्ष से गमन नहीं होता है। किन्तु एक पक्ष तो उपासना सहित कर्म है और द्वितीय पक्ष ज्ञान है। उपासना भी मानस कर्म ही है। इससे एक ही पक्ष है। अन्य दृष्टात — जैसे सेतु के दर्शन से पाप का नाश होता है। सो सेतु का दर्शन भी प्रत्यक्ष रूप ज्ञान है और श्रद्धा भक्ति सहित गमनादि नियम की अपेक्षा करता है। जो पुरुष श्रद्धादिक से रहित हो, उसको सेतु दर्शन से फल नहीं होता है। जैसे सेतु के प्रत्यक्ष फल की उत्पत्ति में ज्ञान श्रद्धा नियमादिकों की अपेक्षा करता है, वैसे ब्रह्मज्ञान भी मोक्षरूप फल की उत्पत्ति में कर्म उपासना की अपेक्षा करता है। और केवल ज्ञान से जो मोक्ष अगीकार करते हैं, सो भी ज्ञान का हेतु तो कर्म उपासना को मानते हैं। शुद्ध और निश्चल अतःकरण में ज्ञान होता है। सो अतःकरण शुभ कर्म से शुद्ध होता है और उपासना से निश्चल होता है।

इस रीति से अतःकरण की शुद्धि और निश्चलता द्वारा कर्म उपासना ज्ञान के हेतु अगीकार किये हैं। जैसे ज्ञान के हेतु कर्म उपासना अगीकार किये हैं, वैसे ज्ञान के फल मोक्ष के हेतु भी अगीकार करने योग्य हैं। दृष्टात :—जैसे जल का सेचन वृक्ष की उत्पत्ति का हेतु है और वृक्ष के फल की उत्पत्ति का भी हेतु है। और वन के वृक्षों के जल सेचन बिना भी फल होता है। सो भी वृक्ष के मूल में नीचे जल का संबन्ध है। इससे फल होता है और जल का संबन्ध नहीं हो तो

वृक्ष सूख जाता है, फल नहीं होता है। वैसे कर्म उपासना ज्ञान की उत्पत्ति के हेतु है और ज्ञान का फल जो मोक्ष उसके भी हेतु है। इस रीति से कर्म उपासना ज्ञान तीनों मोक्ष के हेतु है। इससे ज्ञानवान् को भी कर्म करना चाहिये। अथवा कर्म उपासना ज्ञान की रक्षा के हेतु है।

क्यों ? यदि ज्ञानवान् कर्म उपासना का त्याग करेगा तो, उत्पन्न हुआ ज्ञान भी जल से बिना वृक्ष के समान नष्ट हो जायगा। क्यों ? शुद्ध अतःकरण में ज्ञान होता है और शुभ कर्म नहीं करे तो ज्ञानवान् को पाप होगा। और उपासना के त्याग से अतःकरण फिर चंचल हो जायगा। उस मलिन और चंचल अतःकरण में ज्ञान नहीं रहेगा। कैसे ? जैसे सूखी भूमि में उत्पन्न हुआ वृक्ष नहीं रहता है। अन्य दृष्टांत — जैसे सस्कार से शुद्ध किये हुये स्थान में वेद पाठी ब्रह्मचारी निवास करता है। और वह शुद्ध किया हुआ स्थान भी किसी निमित्त से फिर मलिन हो जाय तो, ब्रह्मचारी उस स्थान को त्याग देता है। वैसे कर्म त्याग से मलिन और उपासना त्याग से चंचल हुये अतःकरण में ज्ञान नहीं रहता है। इससे कर्म और उपासना ज्ञान की रक्षा के हेतु है। इस रीति से कर्म उपासना ज्ञान तीनों मोक्ष के हेतु माने तथा ज्ञान की रक्षा के हेतु कर्म उपासना मानें और केवल ज्ञान मोक्ष का हेतु माने। दोनों प्रकार से ज्ञानवान् को कर्म उपासना कर्त्तव्य है। इसको समुच्चयवाद कहते हैं।

कर्म उपासना से ज्ञान का विरोध

(सिद्धान्ती :—) सोसमीचीन नहीं है। क्यों ? देह से भिन्न जो आत्मा नहीं जानता है, उससे कर्म नहीं होते हैं। क्यों ? जन्मान्तर के भोग के निमित्त कर्म करते हैं और देह का अग्नि में दाह होता है। उससे जन्मान्तर का भोग नहीं बनता है। इससे शरीर से भिन्न आत्मा का ज्ञान कर्म का हेतु है। सो शरीर से भिन्न भी आत्मा का कर्त्ता भोक्ता रूप करके ज्ञान कर्म का हेतु है। “मैं पुण्य पाप का कर्त्ता हूँ और पुण्य पाप का फल मेरे को होगा” ऐसा जिसको ज्ञान है, वह कर्म करता है। और

ज्ञानवान् को ऐसा आत्मा का ज्ञान नहीं है। किंतु “पुण्यपाप और सुख दुःख से रहित असग ब्रह्म रूप आत्मा है” ऐसा वेदान्त वाक्यो से ज्ञान होता है। सो ज्ञान कर्म का हेतु नहीं, उलटा विरोधी है। इससे ज्ञानवान् से कर्म नहीं होता है। और कर्ता, कर्म, फल का भेद ज्ञान कर्म का हेतु है। सो कर्ता, कर्म, फल की ज्ञानवान् को आत्मा से भिन्न प्रतीति नहीं होती है। मपूर्ण आत्मस्वरूप ही प्रतीत होते हैं। इससे भी ज्ञानवान् से कर्म नहीं होते हैं। और भाष्यकार ने बहुत प्रकार से ज्ञानवान् को कर्म का अभाव प्रतिपादन किया है। कर्म का और ज्ञान का फल से विरोध है। इससे भी ज्ञान कर्म का समुच्चय नहीं बनता है। यद्यपि वेद में भी कही ज्ञान कर्म का समुच्चय लिखा है। तथापि समसमुच्चय और क्रमसमुच्चय के भेद से समुच्चय दो प्रकार का है। ज्ञान के साधन श्रवणादिक और कर्म के साधन अग्निहोत्रादिको का एक ही काल में अनुष्ठान करने को समसमुच्चय कहते हैं। और प्रथम अन्न करण शुद्धि के अर्थ जिज्ञासापर्यन्त कर्म करना, पीछे कर्म की विधि का अनादर करके ज्ञान के साधन श्रवणादिक द्वारा ज्ञान को संपादन करने का नाम क्रमसमुच्चय है। उनमें समसमुच्चय त्याज्य है और क्रमसमुच्चय ग्राह्य है। यह वेद का तात्पर्य है। इससे यहां समसमुच्चय का खण्डन किया है, क्रमसमुच्चय का नहीं।

कर्म का फल अनित्य ससार है और ज्ञान का फल नित्य मोक्ष है। और आत्मा में जाति, आश्रम, अवस्था का अध्यास कर्म का हेतु है। क्यों ? जाति, आश्रम, अवस्था के योग्य भिन्न भिन्न कर्म कहे हैं। इससे जाति आदिको का अध्यास कर्म का हेतु है। यद्यपि जाति, आश्रम, अवस्था देह के धर्म हैं और कर्मी को देह में आत्मबुद्धि नहीं है। किन्तु देह से भिन्न कर्ता आत्मा कर्मी जानता है। यह वार्ता पूर्व कही है। इससे जाति, आश्रम, अवस्था की प्रतीति आत्मा में कर्मी को भी नहीं बनती है। तथापि देह से भिन्न आत्मा का कर्मी को अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता है। किन्तु शास्त्र से परोक्ष ज्ञान होता है और देह में आत्मज्ञान अपरोक्ष होता है। यदि देह से भिन्न आत्मा का अपरोक्ष ज्ञान हो, तब तो देह में अपरोक्ष आत्मज्ञान का विरोधी हो। और परोक्ष ज्ञान का अपरोक्ष

ज्ञान से विरोध नहीं है। इससे देह से भिन्न कर्ता आत्मा का ज्ञान और देह में आत्मबुद्धि दोनों एक को बनते हैं। दृष्टांत — मूर्ति में ईश्वर ज्ञान शास्त्र से परोक्ष है और पापाण बुद्धि अपरोक्ष है। उनका विरोध नहीं है, दोनों एक को होते हैं। और रज्जु में जिसको सर्प रूप से अपरोक्ष भेद ज्ञान है, उसको अपरोक्ष सर्प भ्राति दूर होती है। इससे यह नियम सिद्ध हुआ — अपरोक्ष भ्राति का अपरोक्ष ज्ञान से विरोध है, परोक्ष से नहीं है। इससे देह से भिन्न आत्मा का परोक्ष ज्ञान और देह में अपरोक्ष ज्ञान बनता है। सो दोनों कर्म के हेतु हैं। देह में भिन्न भी कर्तारूप से आत्मा का ज्ञान कर्म का हेतु है। सो कर्तारूप से आत्मा का ज्ञान भ्राति रूप है और भ्राति विद्वान् को नहीं होती है। इससे कर्म का अधिकार विद्वान् को नहीं है। देह में अपरोक्ष आत्मबुद्धि हो, तब देह के धर्म, जाति, आश्रम, अवस्था प्रतीत हो, सो देह में आत्मबुद्धि भी विद्वान् को नहीं होती है। किंतु ब्रह्म रूप से आत्मा का अपरोक्ष ज्ञान होता है। इससे जाति, आश्रम, अवस्था की भ्राति के अभाव से भी विद्वान् को कर्म का अधिकार नहीं है।

और उपासना भी “मैं उपासक हूँ, देव उपास्य है।” इस बुद्धि से होती है। सो विद्वान् को उपास्य उपासक भाव प्रतीत नहीं होता है। “देहादिक सचात तो मेरा और देव का स्वप्न के समान कल्पित है और चेतन एक है।” यह विद्वान् का निश्चय है। इससे ज्ञान का उपासना से विरोध है। और पक्षी के गमन का दृष्टांत भी नहीं बनता है। क्यों ? पक्षी के तो दो पक्ष एक काल में रहती हैं। उनका परस्पर विरोध नहीं है और ज्ञान का तो कर्म उपासना से विरोध है। एक काल में ये नहीं रह सकते हैं।

ज्ञान में कर्म उपासना की अपेक्षा नहीं

सेतु के ज्ञान का दृष्टांत भी नहीं बनता है। क्यों ? सेतु (रामचन्द्र जी ने रामेश्वर से लका तक बाँधी समुद्र की पाज) का दर्शन दृष्ट फल का हेतु नहीं है, किन्तु अदृष्ट फल का हेतु है। जो प्रत्यक्ष प्रतीत हो, उसको दृष्टफल कहते हैं। कैसे ? जैसे भोजन का फल तृप्ति प्रत्यक्ष है।

इससे भोजन दृष्ट फल का हेतु है। वैसे सेतु के दर्शन से प्रत्यक्ष फल प्रतीत नहीं होता है, किन्तु पाप का नागरूप फल शास्त्र से जाना जाता है। जो फल शास्त्र से जाना जाय, प्रत्यक्ष प्रतीत नहीं हो, उसको अदृष्ट फल कहते हैं। इससे जैसे यज्ञादिक कर्म स्वर्गादिक अदृष्ट फल के हेतु है। वैसे सेतु का दर्शन भी पाप के नागरूप अदृष्ट फल का हेतु है। जो अदृष्ट फल का हेतु होता है, सो तो जितनी फल की उत्पत्ति में सहायक सामग्री शास्त्र ने बोधन करी है, उसके सहित ही फल का हेतु होता है, केवल नहीं। इससे श्रद्धा नियमादिक सहित ही सेतु का दर्शन पाप नागरूप फल का हेतु है।

श्रद्धा नियमादिक रहित हेतु नहीं है। क्यों ? सेतु के दर्शन से प्रत्यक्ष तो कोई फल प्रतीत नहीं होता है। केवल शास्त्र से जाना जाता है। सो शास्त्र श्रद्धादिक सहित सेतु के दर्शन से फल बोधन करता है। केवल दर्शन से फल की उत्पत्ति में कोई प्रमाण नहीं है इससे सेतु का दर्शन फल की उत्पत्ति में श्रद्धा नियम भक्ति की अपेक्षा करता है। और ब्रह्मविद्या अपने फल की उत्पत्ति में कर्म उपासना की अपेक्षा नहीं करती है। क्यों ? यदि ब्रह्मविद्या का फल भी स्वर्ग के समान लोक विशेष हो और वह लोक विशेष भी केवल ब्रह्मविद्या से शास्त्र ने बोधन नहीं किया हो, किन्तु कर्म उपासना सहित ब्रह्मविद्या से बोधन किया हो, तो ब्रह्मविद्या भी सेतु के दर्शन के समान फल की उत्पत्ति में कर्म उपासना की अपेक्षा करे। सो ब्रह्मविद्या का फल मोक्ष, स्वर्ग के समान लोक विशेषरूप अदृष्ट तो नहीं है, किन्तु मोक्ष नित्य प्राप्त है और भ्राति से बध प्रतीत होता है। उस भ्राति की निवृत्ति ही ब्रह्मविद्या का फल है। सो भ्राति की निवृत्ति केवल ब्रह्मविद्या से ब्रह्म वेत्ता जानियो को प्रत्यक्ष है। और रज्जुज्ञान से सर्प भ्राति की निवृत्ति सर्व को प्रत्यक्ष है। इससे अधिष्ठान ज्ञान का दृष्ट फल भ्राति की निवृत्ति प्रसिद्ध है। दृष्ट फल की उत्पत्ति जितनी सामग्री से प्रत्यक्ष प्रतीत होती है, सो सामग्री दृष्टफल की हेतु कही जाती है।

कैसे ? जैसे तुरी, ततु, वेम से पट की उत्पत्ति प्रत्यक्ष होती है।

इससे तुरी (जिस लकड़ी पर बुन-बुन कर वस्त्र लपेटा जाता है) ततु (सूत) वेम (जिसमें सूत भरा रहता है, वह नलिका इसी को कही नडा भी कहते हैं) पट (वस्त्र) के हेतु है। और केवल भोजन से तृप्तिरूप फल प्रत्यक्ष प्रतीत होता है। इससे केवल भोजन तृप्ति का हेतु है। वैसे केवल अधिष्ठान ज्ञान से भ्राति की निवृत्ति प्रत्यक्ष प्रतीत होती है। इससे केवल अधिष्ठान का ज्ञान ही भ्राति की निवृत्ति का हेतु है। जैसे रज्जु का ज्ञान भ्राति को निवृत्ति में अन्य की अपेक्षा नहीं करता है, वैसे बध को भ्राति का अधिष्ठान जो नित्य मुक्त आत्मा, उसका ज्ञान भी बध भ्राति की निवृत्ति में कर्म उपासना की अपेक्षा नहीं करता है। जो ज्ञान के फल मोक्ष को स्वर्ग के समान लोक विशेष ग्रहण अगीकार करते हैं, सो वेदवाक्य से विरुद्ध है ? क्यो ? “ज्ञानवान् के प्राण किसी लोक को गमन नहीं करते हैं।” यह वेद में कहा है। और लोक विशेष अगीकार करने से स्वर्ग के समान मोक्ष अनित्य होगा। इसमें लोक विशेष रूप मोक्ष नहीं है। जो मोक्ष को लोक विशेष अगीकार करे, उसको भी केवल ज्ञान से ही मोक्ष लोक की प्राप्ति अगीकार करना योग्य है। क्यो ? शास्त्र ने जो अर्थ प्रतिपादन किया हो, वह शास्त्र के अनुसार ही अगीकार किया जाता है। सो शास्त्र केवल ज्ञान से मोक्ष कहता है। इससे केवल ज्ञान मोक्ष का हेतु है, कर्म, उपासना, ज्ञान तीनों नहीं है। और वृक्ष का दृष्टान्त भी नहीं बनता है। क्यो ? यद्यपि जल का सेचन वृक्ष की उत्पत्ति और रक्षा में हेतु है, तथापि वृक्ष के फल की उत्पत्ति में नहीं है। जो वृक्ष वृद्ध है, उसमें जल का सेचन वृक्ष की रक्षा के निमित्त है, फल के निमित्त नहीं है। जल से पुष्ट जो वृक्ष सोई फल का हेतु है, जल सेचन नहीं है। वैसे कर्म उपासना का भी ज्ञान की उत्पत्ति में उपयोग है, मोक्ष में नहीं है। इससे ज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व ही अतःकरण की शुद्धि और निश्चलता के निमित्त कर्म उपासना करे, ज्ञान के अनन्तर मोक्ष के निमित्त नहीं। ज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व भी जब तक अतःकरण में मल और विक्षेप हो तब तक ही करे। शुद्ध और निश्चल अतःकरण

जिसका हो, सो जिज्ञासु श्रवण के विरोधी कर्म उपासना का त्याग करे। मल नाम पाप का है। वह अशुभ वासना का हेतु है। जब तक पाप हो, तब तक अशुभ वासना होती है। जब अशुभ वासना नहीं हो, तब मल का अभाव निश्चय करे। अतः करण की चंचलता और एकाग्रता अनुभवसिद्ध है। इससे उत्तम जिज्ञासु और विद्वान् को कर्म उपासना करना निष्फल है। और —

कर्म उपासना से ज्ञान की रक्षा नहीं होती

पूर्व जो कहा “ज्ञान को रक्षा के निमित्त कर्म उपासना करै। जैसे जल से उत्पन्न हुआ जो वृक्ष है, उसकी जल से रक्षा होती है। जल का सवध नहीं हो तो वृद्ध वृक्ष भी सूख जाता है। वैसे कर्म उपासना से उत्पन्न हुआ जो ज्ञान है, उसकी कर्म उपासना से रक्षा होती है। यदि ज्ञानी कर्म उपासना नहीं करे तो अतःकरण फिर मलिन और चंचल हो जायगा। उस मलिन और चंचल अतःकरण में सूखी भूमि में वृक्ष के समान उत्पन्न हुआ ज्ञान भी नष्ट हो जायगा। इससे ज्ञानवान् को भी कर्म उपासना करना चाहिये।” सो नहीं बनता है। क्यों ? आभास सहित अथवा चेतन सहित जो अतःकरण की “मैं असग ब्रह्म हूँ” यह वृत्ति है, सो वेदान्त का फलरूप ज्ञान है। उसका कर्म उपासना से बिना नाश होगा अथवा चेतन स्वरूप ज्ञान का नाश होगा। यदि ऐसे कहै — स्वरूप ज्ञान तो नित्य है। इससे उसके तो नाश और रक्षा नहीं बनते हैं। परन्तु वेदान्त का फल जो ब्रह्मविद्या रूप ज्ञान है, उसकी कर्म उपासना से उत्पत्ति होती है और कर्म उपासना के त्याग से उत्पन्न हुई विद्या भी नष्ट हो जायगी। इससे उसकी रक्षा के निमित्त कर्म उपासना करना चाहिये। सो नहीं बनता है। क्यों ? एक बार उत्पन्न हुई जो अतःकरण की ब्रह्माकार वृत्ति है, उसमें अज्ञान और भ्रांति का नाशरूप फल उसी समय सिद्ध होता है। अज्ञान और भ्रांति के नाश से अनन्तर फिर वृत्ति की रक्षा का उपयोग नहीं है। और अतःकरण की वृत्ति की कर्म उपासना से रक्षा भी नहीं बनती है। क्यों ? जब कर्म उपासना का अनुष्ठान करेगा, तब कर्म उपासना की सामग्री का

ही वृत्तिरूप ज्ञान होगा, ब्रह्म का ज्ञान नहीं होगा। और वृत्ति होने से प्रथम वृत्ति नहीं रहती है। इसमें कर्म उपासना ज्ञान की उत्पत्ति के तो परम्परा में हेतु है और उत्पन्न हुई वृत्ति के विरोधी है। इससे कर्म उपासना से ज्ञान की रक्षा नहीं होती है। और —

ज्ञानी को पाप और चंचलता के अभाव से कर्म, उपासना का उपयोग नहीं

पूर्व जो कहा “ज्ञानवान् को कर्म त्याग से पाप होता है।” सो वार्ता नहीं बनती है। क्यों? जो शुभ कर्म का त्याग है, सो पाप का हेतु नहीं है, किन्तु निषिद्ध कर्म का अनुष्ठान ही पाप का हेतु है। यह वार्ता भाष्यकार ने बहुत प्रकार से प्रतिपादन करी है। इससे कर्म के त्याग से पाप नहीं होता है। और ज्ञानवान् को तो सर्व प्रकार से पाप का अमभव है। क्यों? पुण्य पाप और उनका आश्रय अतःकरण परमार्थ से नहीं है। अविद्या से मिथ्या प्रतीत होते हैं। सो अविद्या और मिथ्या प्रतीति ज्ञानवान् को नहीं है। इससे ज्ञानवान् को शुभ कर्म के त्याग से अथवा अशुभ कर्म के अनुष्ठान से पाप नहीं होता है। इस स्थान में यह सिद्धान्त है — ज्ञान दो प्रकार का होता है। एक मंद और दूसरा दृढ। सगुणादिक सहित ज्ञान को मंद ज्ञान कहते हैं। सगुणादिक रहित ज्ञान को दृढ ज्ञान कहते हैं। जिसको दृढ ज्ञान होता है, उसको किंचित् मात्र भी कर्त्तव्य नहीं है। एक बार उत्पन्न हुआ जो सगुणादिक रहित अनकरण की वृत्ति रूप ज्ञान, सोई अविद्या का नाश कर देता है। और वह ज्ञान आप भी दूर हो जाय तो भी भले प्रकार से जाने हुये आत्मा में फिर भ्रांति नहीं होती है। क्यों? जो भ्रांति का कारण अविद्या है, सो अविद्या एक बार उत्पन्न हुये ज्ञान से नष्ट हो गई है। इससे भ्रांति और अविद्या के अभाव से वृत्ति ज्ञान की आवृत्ति का कुछ भी उपयोग नहीं है। और जीवन्मुक्ति के आनन्द के लिये यदि वृत्ति की आवृत्ति अपेक्षित हो, तो बार-बार वेदान्त के अर्थ का चिन्तन ही करे। वेदान्त के अर्थ चिन्तन से ही बार-बार ब्रह्माकार वृत्ति होती है। कर्म उपासना से नहीं होती है। क्यों? कर्म उपासना का अतःकरण की शुद्धि और निश्चलता द्वारा ही ज्ञान में

उपयोग है और रीति से नहीं है। और विद्वान् के अन्त करण मे पाप और चंचलता नहीं है। राग द्वेष द्वारा पाप और चंचलता का हेतु अविद्या है। उस अविद्या का ज्ञान से नाश होता है। इससे विद्वान् के पाप और चंचलता के अभाव से कर्म उपासना का उपयोग नहीं है। और —

ज्ञानियो के प्रारब्ध की विलक्षणता और उनकी
जीवन्मुक्ति के सुखार्थ भी उपासना मे अप्रवृत्ति

यदि कदाचित् ऐसे कहै — राग द्वेषादिक अन्त करण के सहज धर्म है। जब तक अन्त करण है, तब तक रागद्वेष का सर्वथा नाश ज्ञानी के भी नहीं होते हैं। उन राग द्वेष से ज्ञानी का भी अन्त करण चंचल होता है। इससे चंचलता दूर करने के लिये ज्ञानी को भी उपासना करनी चाहिये। यद्यपि ज्ञानी को अन्त करण की चंचलता से विदेह मुक्ति मे हानि नहीं है। तथापि चंचल अन्त करण मे स्वरूप आनन्द का भान नहीं होता है। इससे चंचलता जीवन्मुक्ति की विरोधी है। इससे जीवन्मुक्ति के निमित्त चंचलता दूर करने के लिये उपासना करे। सो भी नहीं बनता है। क्यों ? यद्यपि दृढ बोध जिसके अन्त करण मे हुआ है, उसके समाधि और विक्षेप समान है। इससे अन्त करण की निश्चलता के निमित्त किसी यत्न का आरम्भ विद्वान् को नहीं बनता है। तथापि विद्वान् की प्रवृत्ति और निवृत्ति प्रारब्ध के अधीन है। प्रारब्ध कर्म सर्व का विलक्षण है। किसी विद्वान् का जनकादिको के समान भोग का हेतु प्रारब्ध होता है। और किसी का शुकदेव वामदेवादिको के समान निवृत्ति का हेतु प्रारब्ध होता है। जिसका भोग का हेतु प्रारब्ध होता है, उसको तो प्रारब्ध से भोग की इच्छा और भोग के साधन का यत्न होता है। और जिसका निवृत्ति का हेतु प्रारब्ध होता है, उसको जीवन्मुक्ति के आनन्द की इच्छा होती है और भोगो मे ग्लानि होती है। जिसको जीवन्मुक्ति के आनन्द की इच्छा हो, सो ब्रह्माकार वृत्ति की आवृत्ति के निमित्त वेदात् अर्थ का चिन्तन करे, उपासना नहीं। क्यों ? अन्त करण की निश्चलता मात्र से ब्रह्मानन्द का विशेषरूप से भान नहीं होता है, किन्तु ब्रह्माकार वृत्ति से ही होता है। सो

ब्रह्माकार वृत्ति वेदान्तचित्तन से ही होती है, उपासना से नहीं। और अन्तःकरण की चंचलता भी विद्वान् की वेदान्त के चित्तन से ही दूर हो जाती है। इससे अन्तःकरण की निश्चलता के निमित्त भी उपासना में प्रवृत्ति नहीं होती है। इस रीति से दृढ बोध जिसको हुआ है, उसकी कर्म उपासना में प्रवृत्ति नहीं होती है। और—

दृढ अदृढ ज्ञानी और उत्तम मद जिज्ञासु को
कर्म उपासना में अधिकार नहीं

जिसको मद बोध हो, वह भी मनन और निदिध्यासन ही करे, कर्म उपासना नहीं। क्यों? मद बोध जिसको हुआ है, सो उत्तम जिज्ञासु है। उस उत्तम जिज्ञासु को मनन निदिध्यासन से बिना अन्य कर्त्तव्य नहीं है। यह वार्ता शारीरक में सूत्रकार और भाष्यकार ने प्रतिपादन करी है। और विद्वान् को मनन निदिध्यासन भी कर्त्तव्य नहीं है। यदि जीवन्मुक्ति के आनन्द के लिये विद्वान् मनन निदिध्यासन में प्रवृत्त होता है, सो भी अपनी इच्छा से प्रवृत्त होता है और “मैं वेद की आज्ञानुसार नहीं करूँगा तो मेरे को जन्म मरण ससार होगा” इस बुद्धि से जो क्रिया करे, उसको कर्त्तव्य कहते हैं। सो जन्मादिको की बुद्धि विद्वान् की नहीं होती है। इससे अपनी इच्छा से जो विद्वान् मनन निदिध्यासन करे, उसको कर्त्तव्य नहीं कहते हैं। इस रीति से मद बोध अथवा दृढ बोध जिसको हुआ है, उसको कर्म उपासना कर्त्तव्य नहीं है। और जिसको बोध नहीं हुआ है, किन्तु आत्म ज्ञान की तीव्र इच्छा है, भोग की नहीं, उसका अन्तःकरण शुद्ध है। इससे सो भी उत्तम जिज्ञासु ही है। उसको भी बोध के लिये श्रवणादिक ही कर्त्तव्य है, कर्म उपासना नहीं। क्यों? जो कर्म उपासना का फल है, सो उसको प्राप्त है। और ज्ञान की सामान्य इच्छा से जो श्रवण में प्रवृत्त हुआ है और अन्तःकरण भोगों में आसक्त है, सो मद जिज्ञासु है। उसे भी श्रवण को त्यागकर फिर कर्म उपासना में प्रवृत्त नहीं होना चाहिये। जो कर्म उपासना का फल अन्तःकरण की शुद्धि और निश्चलता है, सो उसको श्रवण से प्राप्त हो जायगी। श्रवण की आवृत्ति से अन्तःकरण का दोष दूर होकर

इस जन्म में अथवा अन्य जन्म में अथवा ब्रह्म लोक में ज्ञान होता है। आवृत्ति नाम बारबार करने का है।

श्रवण को त्यागकर जो कर्म उपासना में प्रवृत्त होता है, उसको आरूढ पतित कहते हैं। मोक्ष की मीठी पर चढकर फिर वहा से गिरे उसको 'कर लेडि न्याय (प्राप्त लड्डू को गमाकर हाथ चाटने का दृष्टान्त) प्राप्त होता है। इस रीति से ज्ञानवान् और उत्तम जिज्ञासु का कर्म उपासना में अधिकार नहीं है। मद जिज्ञासु भी जो वेदान्त श्रवण में प्रवृत्त हुआ है, उसका भी अधिकार नहीं है। और जिसको ज्ञान की इच्छा तो है, परन्तु भोगों में बुद्धि आसक्त है, इससे श्रवण में प्रवृत्त नहीं हुआ ऐसा जो मद जिज्ञासु है, उसका निष्काम कर्म और उपासना में अधिकार है। और जिसकी भोगों में ही आसक्ति है, ज्ञान की इच्छा नहीं है, ऐसा जो बहिर्मुख है, उसका सकाम कर्म में ही अधिकार है। इससे ज्ञानवान् को कर्म उपासना का अधिकार नहीं है। कर्म उपासना का ज्ञान विरोधी है। और—

दृढ बोध के कर्म उपासना विरोधी नहीं, मद बोध के विरोधी है

कर्म उपासना भी अन्त करण की शुद्धि और निश्चलता द्वारा ज्ञान की उत्पत्ति के तो हेतु है। परन्तु ज्ञान की उत्पत्ति में अनन्तर यदि कर्म उपासना करे तो उत्पन्न हुआ ज्ञान नष्ट हो जायगा। इससे ज्ञान के विरोधी है, रक्षा के हेतु नहीं। क्यों ? "मैं कर्ता हूँ और यज्ञादिक मेरे को कर्त्तव्य है। यज्ञादिकों के स्वर्गादि फल है।" इस भेद बुद्धि से कर्म होते हैं। और "मैं उपासक हूँ, देव उपास्य है।" इस भेद बुद्धि से उपासना होती है। सो दोनो प्रकार की बुद्धि "सर्व ब्रह्म है" इस बुद्धि को दूर करके होती है। इससे कर्म उपासना ज्ञान के विरोधी है। यद्यपि ज्ञानवान् आत्मा को असंग जानता है, तो भी देह का भोजनादिक व्यवहार अथवा जनकादिकों के समान अधिक राज्य पालनादिक व्यवहार करता है। उस व्यवहार का ज्ञान विरोधी नहीं और व्यवहार ज्ञान का भी विरोधी नहीं है। क्यों ? जो आत्मस्वरूप ज्ञान से असंग जानता है, उस आत्मा में यदि व्यवहार प्रतीत हो, तो व्यवहार का

विरोधी ज्ञान, तथा ज्ञान का विरोधी व्यवहार हो। सो विद्वान् को आत्मा मे व्यवहार प्रतीत नहीं होता है। किन्तु सपूर्ण व्यवहार देहादिको के आश्रित है और आत्मा मे व्यवहार सहित देहादिको का सबन्ध नहीं है। इस बुद्धि से सपूर्ण व्यवहार करता है। इसी कारण से विद्वान् की प्रवृत्ति को भी निवृत्ति ही कहते है।

जैसे अन्य व्यवहार ज्ञान का विरोधी नहीं है, वैसे कर्म उपासना भी अन्य बहिर्मुख पुरुषो के कराने के लिये आत्मा को असग जानकर और देह, वाक् अत करण के आश्रित क्रिया जानकर जो कर्म उपासना करे, तो ज्ञान के विरोधी नहीं है। क्यो ? विद्वान् ने आत्मा असग जाना है, उसको कर्ता जानकर जो कर्म उपासना करे, तो ज्ञान के विरोधी हों। सो आत्मा का असगरूप दृढ निश्चय कर्म उपासना से विद्वान् का दूर नहीं होता है। इससे आभासरूप कर्म और उपासना दृढज्ञान के विरोधी नहीं है। आत्मा को असग जानकर और देह, वाणी मन के आश्रित क्रिया जानकर कर्म उपासना करे उसको आभासरूप कहते है। इसी कारण से जनकादिको ने आभासरूप कर्म करे है। आत्मा को असग जानकर व्यवहार के समान देहादिको के धर्म जानकर ही विद्वान् शुभ क्रिया करते है। उसका ज्ञान से विरोध नहीं है और भाष्यकार ने कर्म उपासना का जो ज्ञान से विरोध कहा है, सो आत्मा मे कर्ता बुद्धि से जो कर्म उपासना करते है, उसका विरोध कहा है, आभासरूप से करने का नहीं। तथापि मदबोध के आभासरूप कर्म और आभासरूप उपासना भी विरोधी है। क्यो ? जो सशयादिक सहित बोध होता है, उसको मदबोध कहते है। जिस अत करण मे “आत्मा असग है अथवा नहीं ?” ऐसा कदाचित् सशय हो, सो पुरुष यदि बारम्बार “आत्मा असग है, मेरे को किंचित् मात्र भी कर्त्तव्य नहीं है।” इस अर्थ का चिन्तन करे, तब तो सशय दूर होकर दृढ बोध हो जायगा। और कर्म उपासना करेगा, तो मदबोध जो उत्पन्न हुआ है, सो दूर होकर “मै कर्त्ता भोक्ता हूँ।” यह विपरीत निश्चय हो जायगा। इससे मदबोध की उत्पत्ति से पूर्व ही कर्म उपासना करे, अनन्तर नहीं। यदि

मद बोध वाला कर्म उपासना करेगा तो, उत्पन्न हुआ बोध नष्ट हो जायगा ।

दृष्टान्त — जैसे पक्षी अपने अंडे को पक्ष की उत्पत्ति से पूर्व सेवन करता है और पक्ष की उत्पत्ति से अनन्तर नहीं । यदि पक्ष की उत्पत्ति से अनन्तर भी अंडे को सेवन करे तो बालक पक्षी के पक्ष उस अंडे के जल से गल जाते हैं । वैसे ज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व ही कर्म उपासना का सेवन करे, ज्ञान की उत्पत्ति से अनन्तर नहीं । यदि ज्ञान की उत्पत्ति से अनन्तर भी कर्म उपासना का सेवन करे तो, बालक पक्षी के पक्ष के समान मद ज्ञान का नाश हो जाता है । और जैसे वृद्ध पक्षी को अंडे के सबन्ध से हानि नहीं होती है । वैसे दृढबोध की तो हानि नहीं होती है । और वृद्ध पक्षी के समान दृढबोध को कर्म उपासना से कोई उपयोग (फल) भी नहीं है । इस रीति से ज्ञानवान् को मोक्ष के निमित्त किंचित् मात्र भी कर्तव्य नहीं है । यह मुक्ति का हेतु कौन है, इस प्रश्न का उत्तर है । ये जो उत्तर कहे हैं, सो सर्ववेद के साररूप हैं । इनमें विश्वास करने से जन्मादिक ससार दुःख का बिना परिश्रम ही नाश हो जाता है । तू दीनता को त्यागकर अपने स्वरूप को देख, तू तो अजन्मा, इस दृश्य का प्रकाशक शुद्ध ब्रह्मा है । अपने अज्ञान से ही यह सर्व जगत् तू ही रचता है और अपने स्वरूप का ज्ञान होते ही, सर्व का सहार करके अपने को अविनाशी रूप जानेगा । इस मिथ्या प्रपञ्च को देख कर अपने हृदय में दुःख क्यों मानता है ? तू तो देवों का भी देव है और सुख की राशि है । जैसे रज्जु के अज्ञान से रज्जु में सर्प और शुक्ति के अज्ञान से शुक्ति में चाँदी भासती है, वैसे माया से तू ही जीव, जगत् और ईश्वररूप से प्रतीत होता है । तुम्हारे ब्रह्मात्म स्वरूप अधिष्ठान से भिन्न सत्य कुछ भी नहीं है, ऐसा निश्चय करो । प्रश्न .—इस ज्ञानरूप निश्चय के लिये क्या साधन है, वे भी कृपया बताइये ? उत्तर —

- सासारिक पदार्थों में राग (दृढासक्ति), लोभ, द्वेष, कामादि सर्व राजसी, तामसी वृत्तियों का नाश करो । इनका नाश कैसे होता है ?

विषयो मे दोष दर्शन से राग का नाश होता है। अर्थ मे अनर्थ देखने से लोभ का नाश होता है। काम के अभाव से क्रोधरूप द्वेष की उत्पत्ति नहीं होती है। और पदार्थों के चितनरूप सकल्प के अभाव से इच्छारूप काम की उत्पत्ति नहीं होती है। इसी रीति से अन्य राजसी तामसी वृत्तियों का नाश उनके विरोधी सात्विकी वृत्तियों से होता है। राजसी, तामसी वृत्तियाँ ज्ञान की विरोधी हैं। उनके नाश बिना ज्ञान नही होता है। इससे उनकी निवृत्ति जिज्ञासु को अपेक्षित है।

और विवेक, वैराग्य, शमादिपट् सपत्ति, मुमुक्षता ये चार ज्ञान के साधन हैं। इनमे विवेक प्रधान है। क्यों ? विवेक से ही वैराग्यादिक उत्पन्न होते हैं। यह ससार मृगतृष्णा के जल के समान मिथ्या है और आत्मा सत्य है। कैसे ? मृगतृष्णा को मैं नहीं जानता, जैसे बाजीगर का खेल मिथ्या होता है और बाजीगर सत्य होता है। इस रीति से जगत् मिथ्या है और आत्मा सत्य है। यह विवेक है। इस विवेक से अन्य साधन आप ही हृदय मे उत्पन्न हो जाते हैं। फिर वेदान्त श्रवण आदि से अज्ञानरूप अंधेरे को दूर कर। ज्ञान से अज्ञानरूप अंधेरा बिना परिश्रम ही दूर हो जाना है। ज्ञान का स्वरूप साख्य न्यायादिक शास्त्रों मे नाना प्रकार का माना है। किन्तु महावाक्य के अनुसार ज्ञान का स्वरूप यह है — जीव और ईश्वर मे अविद्या और माया भाग को त्याग कर उनके भेद को दूर कर और जीव, ईश्वर मे जो चेतन भाग है, उसको भेद रहित जान अर्थात् महावाक्यों मे भागत्याग लक्षणा से जीव ईश्वर की एकता जान। यह विनाशी देहादिक सघात तू नहीं है। तू तो अविनाशी ब्रह्मरूप है। और यह ससार आत्मा मे मिथ्या है। कैसे ? जैसे आकाश मे नीलता और कटाहरूपता नहीं है किन्तु मिथ्या प्रतीत होती है, वैसे ससार भी आत्मा मे मिथ्या प्रतीत होता है।

शास्त्र का विचार कब तक करना चाहिये ? उत्तर — विवेकादिक साधनों से युक्त अधिकारी गुरु मुख से शास्त्र का श्रवण, मनन तब तक करे जब तक परब्रह्म को सगयादि रहित अपरोक्ष रूप से आत्म स्वरूप

नहीं जाने। ब्रह्मात्मा का अद्वैतरूप से अपरोक्ष ज्ञान होने पर शास्त्र विचार त्याग दे। कैसे ? जैसे रसोई बनाने वाला पुरुष रसोई बनाने के पश्चात् बची जली हुई लकड़ियों को त्याग देता है, वैसे ही उक्त ज्ञान होने से शास्त्र विचार त्याग दे। किन्तु जैसे रसोईया रसोई बनाने के पूर्व लकड़ी नहीं त्यागता, वैसे उक्त ज्ञान होने से पहले वेदान्त शास्त्र का विचार कभी भी नहीं त्यागे।

विचार की अवधि क्या है ? उत्तर — विचार से उत्पन्न होने वाली विद्या 'परोक्ष' और 'अपरोक्ष' दो प्रकार की है। जगत, जीव और परमात्मा का यह विचार अपरोक्ष ज्ञान की प्राप्ति पर समाप्त हो जाता है। अतः अपरोक्ष ज्ञान की प्राप्ति ही विचार की अवधि है।

अनुभव विरुद्ध तर्क कैसा होता है ? कुतर्क होता है और वह त्याज्य है। उससे कोई भी निर्णय नहीं होता है।

ब्रह्म का बोध विधि से होता है वा निषेध से ? उत्तर — विधि, निषेध दोनों ही ब्रह्मबोध के उपाय हैं। एक अतद् व्यावृत्ति रूप से, दूसरे साक्षात् विधि मुख से, इस प्रकार दो प्रकार से वेदान्त की प्रवृत्ति ब्रह्म प्रतिपादन की शैली है। यह आचार्य का कथन है। 'तत्' शब्द से ब्रह्म और "अतत्" से ब्रह्म भिन्न अज्ञान आदि प्रपञ्च का ग्रहण है। "नेति नेति" कहकर प्रपञ्च का निषेध करना ब्रह्म ज्ञान का अतद् व्यावृत्ति रूप से एक उपाय है और "सत्यज्ञानमनन्त ब्रह्म" कहकर साक्षात् वाचक शब्दों से ब्रह्म का प्रतिपादन करना दूसरा उपाय है।

विवेकी के निश्चय का स्वरूप क्या है ? विवेकी का निश्चय है माया रूप मेघ जगत् रूप जल को, चाहे जैसे बरसाता रहे, इसके बरसने से चैतन्यरूप आकाश को न कोई हानि है और न कोई लाभ है। यही विवेकी के निश्चय का स्वरूप है और यही सच्ची स्थिति है।

अखंड ब्रह्म में उससे विपरीत जगत् की प्रतीति कैसे होती है ? दर्पण में कोई छिद्र (खाली स्थान) नहीं होता, फिर भी उसके भीतर नाना वस्तुओं से भरा विशाल आकाश घुसा हुआ प्रतीत होता है। इसी प्रकार सच्चिद्घन अखंड ब्रह्म में पृथ्वी, सूर्य आदि विविध जगत्

से भरा यह आकाश समाया हुआ प्रतीत हो रहा है। अदृश्य ब्रह्म से जगत् की प्रतीति कैसे होती है ? जैसे दर्पण को देखे बिना उसके भीतर वस्तु नहीं दीखती है, इसी प्रकार पहले सच्चिदानन्द तत्त्व का दर्शन हुये बिना नाम रूपात्मक जगत् का ज्ञान कैसे संभव है ? नाम रूप (जगत्) का परिज्ञान होने से पहले सच्चिदानन्द तत्त्व की प्रतीति होना अनिवार्य है।

नाम रूप की प्रतीति होते हुये भी, निर्विषय ब्रह्म की प्रतीति कैसे संभव है ? नामरूपात्मक बुद्धि से पहले सच्चिदानन्द तत्त्व का अर्थात् अपने स्वरूप का भास प्रत्येक को हुआ करता है, उसके पश्चात् इस स्वरूप प्रतीति में ही बुद्धि को रोक कर अर्थात् सच्चिदानन्द तत्त्व के ग्रहण में लगा रहकर फिर नाम और रूप (तदात्मक जगत्) में बुद्धि को न लगने दे। कैसे ? जैसे दीवार में लगे दर्पण में गृह द्वार के सामने बने हुये सभा मण्डप के प्रतिबिम्ब को देखकर पुरुष उसे मत्त्य समझता है। परन्तु 'यह दर्पण है' इस भाँति उपक्रम का ज्ञान हो जाने पर, दर्पणनिष्ठ अविद्या की आवरण हेतु शक्ति के नाश से प्रतिबिम्ब की मत्त्यता की बुद्धि नष्ट हो जाती है। फिर भी दर्पण और बिम्ब की सन्निधानरूप प्रतिबन्ध से बाधित हुई विक्षेप हेतु शक्ति के होने से प्रतिबिम्ब की प्रतीति होती है। यहाँ मनुष्य प्रतीयमान प्रतिबिम्ब का अनादर करके, दर्पण को समझता है, ऐसे ही प्रतीयमान नामरूप का अनादर करके सच्चिदानन्द मात्र में ही बुद्धि को स्थिर करके अभेद में स्थिर करना चाहिये, भेद में नहीं। क्यों ? भेदवाद अप्रमाणा है।

भेदवाद की अप्रमाणाता

भेदवाद को आप अप्रमाणा कैसे कहते हैं ? व्यास जी ने वायु पुराण और कूर्म पुराण में कहा है — कलि में वेद का अर्थ नाना भाँति करोगे तब कृपालु शिव शंकराचार्य के रूप में अवतार लेकर तथा वेद का यथार्थ अर्थ करके जिज्ञासुओं के सशय और विपरीत भावना को नष्ट करोगे। उक्त व्यास वचन ही शंकराचार्य के अभेद (अद्वैत) वाद

मे प्रमाणरूप है इससे द्वैतवाद प्रमाणरूप नहीं है। उपनिषद् गीता और ब्रह्मसूत्र, ये तीन वेदात के प्रस्थान हैं। इनके अर्थ भेद (द्वैत) वादियों ने भी खींचकर अपने २ मत के अनुसार व्याख्यानो द्वारा किये हैं। तथापि उक्त व्यास वचन से शंकराचार्यकृत व्याख्यान ही यथार्थ है। और ऋषियों में मुख्य आदिकवि सर्वज्ञ वाल्मीकि ऋषि ने उत्तर रामायण योगवर्णिका ग्रंथ लिखा है। उसमें भी अद्वैत मत में प्रधान जो दृष्टिसृष्टिवाद है, उसका अनेक इतिहासों से प्रतिपादन किया है। इससे वाल्मीकि वचन के अनुसार अद्वैतमत प्रमाण है और वाल्मीकि वचन से विरुद्ध भेद मत अप्रमाण है। इस रीति से सर्वज्ञ ऋषि मुनि वचनों से विरुद्ध भेदवाद अप्रमाण कहा है। और युक्ति से भी भेदवाद विरुद्ध है। यह खडन आदिक ग्रंथों में प्रसिद्ध है। श्री हर्षाचार्य ने “खडन खड खाद्य” नामक ग्रंथ लिखा है। उसमें भेद का खडन और अभेद का मडन बहुत विस्तार से लिखा है। हर्षाचार्य की युक्तियों के आगे भेदवाद नहीं ठहर सकता है। और नृसिंहाश्रम ने “भेदधिकार” नामक ग्रंथ लिखा है। उसमें भी भेद का खडन किया है। उक्त ग्रंथों की तर्कों अति कठिन और दुरुह (अति परिश्रम से समझ में आती) हैं। वे सर्वसाधारण की बुद्धि में प्रवेश नहीं करती हैं। इसीलिये वे युक्तियाँ यहाँ नहीं लिखी गई हैं। और उन युक्ति, तर्कों की यहाँ आवश्यकता भी नहीं है। क्यों ? जब भेद मत को अप्रमाण जान लिया जाय, तब उसके खडन करने के लिये युक्तियों की आस्तिक अधिकारी को क्या आवश्यकता है ?

वेद वचन से भी भेद मत विरुद्ध

यमराज ने कठ वल्ली उपनिषद् में पुकार कर कहा है — “भेद ज्ञान महान् दुःख देने वाला है। इससे भेदवाद को त्यागकर अद्वैतवाद में ही अनुराग करो। “जो पुरुष इस परमात्मा में नाना के समान देखता है, वह मृत्यु से मृत्यु को प्राप्त होता है।” “जो द्वैत को बुद्धि में धारण करता है, उसको जन्मादिक ससार का भय होता है”। यह वेद पुकार कर कहता है। “जो ज्ञेय और ध्येय को अपने

आत्म स्वरूप ब्रह्म से भिन्न समझता है, वह पशु है, यह वेद का ढ ढोरा है। इत्यादिक अनेक श्रुतियां अभेद का प्रतिपादन करती हैं। इससे भेदवाद को त्यागकर अद्वैतवाद में ही बुद्धि की वृत्ति को स्थिर करो। अद्वैत रूप अधिष्ठान ब्रह्म में यह विवर्त्त रूप द्वैत प्रतीतिमात्र ही है, यथार्थ नहीं है। यथार्थ तो अद्वैत ब्रह्मरूप अधिष्ठान ही है।

इति श्री विविध प्रश्नोत्तर निरूपण अश १७ समाप्त ।

अथ शास्त्र, शास्त्रकार परिचय निरूपण अश १८

सर्वशास्त्र ब्रह्म ज्ञान के हेतु

प्रश्न—विद्या के अष्टादश प्रस्थान सुनने में आते हैं। अब आप उन प्रस्थानों का और उनके कर्ताओं का संक्षिप्त परिचय देते हुये उन प्रस्थानों का परम प्रयोजन क्या है, यह बताने की कृपा करें ? सकल शास्त्रों का परम प्रयोजन मोक्ष है। मोक्ष का साधन ज्ञान है। वह ज्ञान अद्वय निश्चयरूप है। भेद निश्चय यथार्थ ज्ञान नहीं है। सर्व शास्त्र साक्षात् अथवा परम्परा से ब्रह्म ज्ञान के हेतु हैं। यद्यपि संस्कृत वैखरीवाणी के अष्टादश प्रस्थान (विद्या के अंग) हैं। उनमें कोई कर्म का प्रतिपादन करता है। कोई विषय सुख के उपायों का प्रतिपादन करता है। कोई ब्रह्म भिन्न देवों की उपासना को बोधन करता है। वैसे ज्ञान निमित्त जो न्याय, सांख्य आदिक शास्त्र हैं, सो भी भेद ज्ञान को ही यथार्थ ज्ञान कहते हैं। इससे सर्व को अद्वैत ब्रह्म की बोधकता नहीं बनती है। तथापि सकल शास्त्रों के कर्ता सर्वज्ञ हुये हैं और कृपालु हुये हैं। इससे उनके रचित मूल सूत्रों का तो वेद के अनुसार ही अर्थ है। परन्तु उनके व्याख्यान कर्ता भ्रात हुये हैं। मूल सूत्रकारों के अभिप्राय से विलक्षण अर्थ किया है। वह वेद से विरुद्ध उन सूत्रों का अर्थ नहीं है। किन्तु सर्वशास्त्रों का अर्थ वेदानुसार ही है। सारग्राहक दृष्टि से यही निश्चय होता है।

विद्या के अष्टादश प्रस्थान

विद्या के अष्टादश प्रस्थान ये हैं —चार वेद, चार उपवेद, षट् वेद

के अग, पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र । इस रीति से वैखरीवाणी रूप विद्या के अठारह भेद हैं । उनको ही प्रस्थान कहते हैं । ये विद्या के अष्टादश प्रस्थान अग्निपुराण के आरम्भ में तथा मधुसूदन स्वामी कृत प्रस्थान भेद में और विचार सागर में लिखे हैं ।

चार वेदों का ब्रह्म ज्ञान में तात्पर्य

ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, ये चार वेद हैं । इनमें कितने ही वचन ज्ञेय ब्रह्म को बोधन करते हैं । और कितने ही ध्येय ब्रह्म को बोधन करते हैं । जो कर्म के बोधक वेदवचन हैं, उनका भी अंत करण शुद्धि द्वारा ज्ञान ही प्रयोजन है । और प्रवृत्ति में किसी भी वेदवचन का अभिप्राय नहीं है, किन्तु निषिद्ध स्वाभाविक प्रवृत्ति से रोकने में अभिप्राय है । इससे अभिचारादिक कर्म का प्रतिपादक जो अथर्ववेद है, उसका भी निवृत्ति में ही तात्पर्य है । यदि द्वेष से शत्रुमारण में प्रवृत्त हो, तो गर (विष) दान से अथवा अग्निदाह से शत्रु को नहीं मारे, इसलिये अभिचार कर्म श्येनयागादिक कहे गये हैं । शत्रुमारण के निमित्त जो कर्म हो, उसको अभिचार कर्म कहते हैं । ऐसा श्येन नामक यज्ञ है । श्येनयाग का बोधक जो वेदवचन है, उसका यह अर्थ नहीं है — शत्रुमारण कामना वाला श्येनयाग में प्रवृत्त हो । किन्तु शत्रुमारण की जिसको कामना हो, सो श्येनयाग से भिन्न जो गरदानादिक (विष देना आदिक) शत्रुमारण के उपाय हैं, उनमें प्रवृत्त नहीं हो, इस रीति से द्वेष से प्राप्त जो गरदानादिक, उनसे निवृत्ति में श्येनयाग बोधक वचन का अभिप्राय है, प्रवृत्ति में नहीं है । क्यों ? प्रवृत्ति द्वेष से प्राप्त होती है । जो अन्य से प्राप्त हो, उसमें वाक्य का अभिप्राय नहीं होता है । कैसे ? जैसे “पर्णीतभार्या का सग करना” और “ऋतु मतीभार्या का सग करना” और “हुतशेष (होमकर के अवशेष) मांस का भक्षण करना” और “सूत्रामणियाग में सुरापान करना” इत्यादिक वेद के विधि वचनों का जैसे अन्य (राग) से प्राप्त सर्व स्त्री का सग किंवा सर्वदा पर्णीत स्त्री का सग किंवा मांस मद्य का सेवन । उनमें प्रवृत्ति कराने में अभिप्राय नहीं है । किन्तु उनमें स्वाभाविक जो प्रवृत्ति

है, उसके सकोच द्वारा निवृत्ति में अभिप्राय है। इससे वे वेदवाक्य परिसंख्याविधिरूप है। नियम विधिरूप किंवा अपूर्व विधिरूप नहीं है। वैसे श्येनयाग बोधक अथर्ववेद के वचन का भी अन्य से (द्वेष से) प्राप्त शत्रुमारण प्रवृत्ति में अभिप्राय नहीं है। किन्तु उस स्वाभाविक प्रवृत्ति के रोकने के द्वारा उन गरदानादिको से निवृत्ति में अभिप्राय है। इससे यह श्येनयाग बोधक वचन भी परिसंख्या विधिरूप है। अन्य से प्राप्त अर्थ का उसके सकोच के निमित्त बोधक जो वेद वचन, उसको परिसंख्या रूप कहते हैं। इस रीति से सर्व अथर्ववेद का निवृत्ति में तात्पर्य है। और तीन वेदों में कर्म बोधक वाक्यों से अतः करण शुद्धि द्वारा ज्ञान में उपयोग स्पष्ट ही है। चारो वेद ईश्वर रचित हैं। यह आस्तिकों का निर्णय प्रसिद्ध ही है।

चार उपवेद का ब्रह्म ज्ञान में तात्पर्य

चार उपवेद हैं — आयुर्वेद, धनुर्वेद, गाधर्ववेद, अथर्ववेद। १ उनमें आयुर्वेद के कर्ता ब्रह्मा, प्रजापति, अश्विनीकुमार, धन्वन्तरि आदिक हैं। चरक, वाग्भटादिक चिकित्सा शास्त्र आयुर्वेद हैं। और वात्स्यायन कृत कामशास्त्र भी आयुर्वेद के अंतर्भूत है। क्यों ? कामशास्त्र का विषय वाजीकरण स्तभनादिक भी चरकादिकों ने कथन किये हैं। उस आयुर्वेद का वैराग्य में ही अभिप्राय है। क्यों ? आयुर्वेद की रीति से रोगादिकों की निवृत्ति होने पर भी फिर रोगादिक उत्पन्न होते हैं। इससे लौकिक उपाय तुच्छ है। इस अर्थ में आयुर्वेद का अभिप्राय है। और औषध दानादिकों से पुण्य होकर अतः करण की शुद्धि द्वारा ज्ञान में उपयोग है। वैसे —

२ विश्वामित्रकृत धनुर्वेद में आयुध निरूपण किये हैं। आयुध चार प्रकार के हैं — मुक्त, अमुक्त, मुक्तामुक्त, यत्रमुक्त। जो हाथ से फेंके जाते हैं, उन चक्रादिकों को मुक्त कहते हैं। खड्गादिकों को अमुक्त कहते हैं। बरछी आदिकों को मुक्तामुक्त कहते हैं। शर, गोली आदिकों को यत्रमुक्त कहते हैं। इस रीति से चार प्रकार के आयुध हैं। उनमें मुक्त आयुध को अस्त्र कहते हैं। अमुक्त को शस्त्र कहते हैं। इन

चार प्रकार के आयुधो के ब्रह्मा, विष्णु, पशुपति, प्रजापति, अग्नि, वरुण, आदिक देवता और मन्त्र कहे हैं। क्षत्रिय कुमार अधिकारी कहे हैं। और उनके अनुसारो ब्राह्मणादिक भी अधिकारी कहे हैं। उनके चार भेद हैं — पदाति, रथारूढ, गजारूढ, अश्वारूढ। और युद्ध में शकुन को मगल कहते हैं। इतना अर्थ धनुर्वेद के प्रथम पाद में कहा है। आचार्य कालक्षण तथा आचार्य से शस्त्रो के ग्रहण की रीति, धनुर्वेद के द्वितीयपाद में कही है। और गुरु संप्रदाय से प्राप्त हुये शस्त्रो का अभ्यास तथा मन्त्र सिद्धि देवता और सिद्धि का प्रकार तृतीयपाद में कहा है। सिद्ध हुये मन्त्रो का प्रयोग चतुर्थपाद में कहा है। इतना अर्थ धनुर्वेद में है। सो ब्रह्मा प्रजापति आदिको से विश्वामित्र को प्राप्त हुआ है और विश्वामित्र ने प्रकट किया है। विश्वामित्र से धनुर्वेद उत्पन्न नहीं हुआ है। दुष्ट चौरादिको से प्रजापालन क्षत्रिय का धर्म बोधक धनुर्वेद है। इससे धनुर्वेद का भी अंत करण शुद्धि करके ज्ञान द्वारा मोक्ष में ही अभिप्राय है। वैसे —

३. गाधर्ववेद भरत ने प्रकट किया है, उसमें स्वर, ताल, मूर्छना सहित गीत, नृत्य, वाद्य का निरूपण विस्तार से किया है। देवता का आराधन, निर्विकल्प समाधि की सिद्धि गाधर्ववेद का प्रयोजन कहा है। इससे उसका भी अंत करण की एकाग्रता करके ज्ञान द्वारा मोक्ष ही प्रयोजन है। वैसे —

४. अथर्ववेद भी नाना प्रकार का है।— नीति शास्त्र, अश्वशास्त्र, शिल्पशास्त्र, सूफकारशास्त्र से आदि धन प्राप्ति के उपाय बोधक शास्त्र को अथर्ववेद कहते हैं। इसी को स्थापत्य वेद भी कहते हैं। धन प्राप्ति के सकल उपायो में निपुण पुरुष को भी भाग्य बिना धन की प्राप्ति नहीं होती है। इससे अथर्ववेद का भी वैराग्य में ही तात्पर्य है। वैसे —

चार वेदों के षट् अंगों का अर्थ सहित प्रयोजन

चार वेदों के षट् अंग हैं :— शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, ज्योतिष, पिंगल ये छः वेद के लिये उपयोगी होने से वेद के अंग कहे

जाते हैं। उनमें शिक्षा का कर्ता पाणिनि है। वेद के शब्दों में अक्षरों के स्थान का ज्ञान और उदात्त, अनुदात्त, स्वरित का ज्ञान शिक्षा से होता है। उच्च स्वर को उदात्त कहते हैं। नीचे स्वर को अनुदात्त कहते हैं। समान स्वर को स्वरित कहते हैं। वेद के व्याख्यान रूप जो अनेक प्रतिशाखा नाम ग्रंथ है, सो भी शिक्षा के अन्तर्भूत है। वैसे २-वेद बोधित कर्म के अनुष्ठान की रीति कल्पसूत्रों से जानी जाती है। यज्ञ कराने वाले ब्राह्मणों को ऋत्विक् कहते हैं। उनके भिन्न भिन्न करने योग्य जो कर्म है, उनके प्रकार के बोधक कल्पसूत्र है। उन कल्पसूत्रों के कर्ता कात्यायन, आश्वलायनादिक मुनि हैं। इससे कल्पसूत्र भी वेद के लिये उपयोगी होने से वेद के अंग है। वैसे-३-व्याकरण से वेद के शब्दों की शुद्धता का ज्ञान होता है। सो व्याकरण सूत्ररूप अष्ट अध्याय पाणिनि नामक मुनि ने रचा है। कात्यायन और पतञ्जलि ने उन सूत्रों के व्याख्यान रूप वार्त्तिक और भाष्य रचे हैं। अन्य भी व्याकरण हैं किन्तु उनमें वेद के शब्दों का विचार नहीं है। इससे पुराणादिकों में उपयोगी तो है। परन्तु वेद के उपयोगी नहीं है।

४-यास्क नामक मुनि ने त्रयोदश अध्यायरूप निरुक्त रचा है। उसमें वेद के मन्त्रों में अप्रसिद्ध पदों के अर्थ बोध के निमित्त, नाम निरूपण किये हैं। इससे वैदिक अप्रसिद्ध पदों के अर्थज्ञान में उपयोगी होने में निरुक्त भी वेद का अंग है। सजा का बोधक जो पञ्चाध्यायरूप निघट्ट नामक ग्रंथ यास्क ने रचा है, सो भी निरुक्त के अन्तर्भूत है। और अमरसिंह, हेमादिकों के रचे हुए सजा के बोधक कोश ग्रंथ हैं, सो सर्व निरुक्त के अन्तर्भूत हैं। वैसे—

५-आदित्य, गर्गादिकृत ज्योतिष भी वेद का अंग है। क्यों ? वैदिक कर्म के आरम्भ में काल का ज्ञान होना चाहिये। सो काल का ज्ञान ज्योतिष से होता है। इससे ज्योतिष वेद का अंग है।

६-पिगल मुनि ने सूत्र रूप में अष्ट अध्याय द्वारा छंदों का निरूपण किया है। उनमें वैदिक गायत्री आदिक छंदों का ज्ञान होता है। इसमें

पिगलकृत सूत्र भी वेद के अंग है। ये षट् वेद के अंग है। इनमे वेद मे जो उपयोगी अर्थ नहो है, उसका प्रसंग से निरूपण किया है, प्रधानता से नही। इससे वेद का जो प्रयोजन है, सोई षट् अंगो का प्रयोजन है, पृथक नही है।

अष्टादश पुराण तथा उपपुराण का अर्थ

पुराण अष्टादश है। व्यास नामक मुनि ने रचे है। उनके नाम और श्लोक संख्या इस प्रकार है.—१ ब्रह्म पुराण श्लोक सख्या १००० २ पद्म पु श्लोक ५५००। ३ विष्णु पु श्लोक २३०००। ४ शिव पु श्लोक २४०००। ५ भागवत पु श्लोक १८०००। ६ नारद पु. श्लोक २५०००। ७ मार्कण्डेय पु श्लोक ६०००। ८ अग्नि पु. श्लोक १५-४००। ९ भविष्य पु श्लोक १४५००। १० ब्रह्म वैवर्त पु श्लोक १८००। ११ लिंग पु श्लोक ११०००। १२ वाराह पु श्लोक २४०००। १३ स्कंद पु. श्लोक ८११०१। १४ वामन पु श्लोक १००००। १५ कूर्म पु, श्लोक १७०००। १६ मत्स्य पु. श्लोक १४०००। १७ गरुड पु. श्लोक १६०००। १८ ब्रह्माण्ड पु श्लोक १२०००। ये अष्टादश पुराण हैं। वैसे—

काली पुराणादिक और भी बहुत पुराण है। वे उपपुराण है। कोई उपपुराण भी अष्टादश बताते है। किंतु सो नियम नही है। उपपुराण बहुत हैं। भागवत दो है.—एक वैष्णव भागवत है और दूसरा भगवती भागवत है। दोनों की सख्या समान अष्टादश सहस्र है। और दोनों के द्वादश स्कंध है। परंतु उनमे वैष्णव भागवत पुराण है। और भगवती भागवत उपपुराण है। दोनों व्यासकृत है। इससे दोनों प्रमाण है। जैसे व्यास ने पुराण रचे है, वैसे उपपुराण भी किसी व्यास ने रचे है। कोई उपपुराण पराशर आदिक अन्य सर्वज्ञ मुनियो ने रचे है। इससे उपपुराण भी प्रमाण है। जो उपनिषदो का अर्थ है, सोई उपपुराण सहित पुराण का अर्थ है। यह वार्ता पूर्व उपासना निरूपण अंश १५ मे कथन कर आये है। वहा पढ़िये। धर्मशास्त्र मे कर्मकाण्ड का अर्थ है और पुराणो मे उपनिषद् रूप ज्ञान कांड का अर्थ

है। यह सूत संहिता की व्याख्या में श्री विद्यारण्य स्वामी ने लिखा है।—

प्रश्न —पुराणों में तो ३३ कोटि देवता, ५६ कोटि यादव, प्रत्येक नन्द के नौ-नौ लक्ष गाये, पर्वतों की ऊँचाई अनेक योजन की, किसी का शरीर एक योजन का, किसी का नाक ही एक योजन का, ऐसी-ऐसी विचित्र बातें लिखी हैं, जो उचित नहीं ज्ञात होती हैं। आप इनको भी समझाने की कृपा करें ? उत्तर —कोटि शब्द प्रकारार्थ में भी होता है। जैसे—वह उच्चकोटि का व्यक्ति है और वह साधारण कोटि का है। यह प्रसिद्ध है। इससे ३३ कोटि देवता शब्द सख्या का वाचक नहीं है, प्रकार का बोधक है। ११ रुद्र, १२ आदित्य, ८ वसु, २ अश्विनी-कुमार ३३ प्रकार के देवता प्रसिद्ध ही हैं।

यादवों के भी ५६ प्रकार के गोत्र थे। इससे वहाँ भी ५६ कोटि शब्द सख्या का बोधक नहीं होकर प्रकार का ही बोधक है। लक्ष शब्द का अर्थ चिह्न (रंग) भी होता है। नन्दों के नौ-नौ रंग की अर्थात्-ज्वेत, पीत, भूरी, काली, काबरी आदि गाये थीं। पर्वत की ऊँचाई के माप का योजन चार धनुष का होता है। शरीर की ऊँचाई के माप का योजन चार हाथ का होता है। नाक की लम्बाई के माप का योजन चार अंगुल का होता है। इन संकेतों को नहीं जानने के कारण उक्त बातें सुनकर आश्चर्य होता है। ऐसे ही पुराणों में अनेक प्रकार के संकेत हैं। यदि वे समझ में आ जाते हैं तब तो किसी भी प्रकार के संशय को अवकाश नहीं मिलता है। किन्तु दोष दृष्टि से पढ़ने वालों को तो संकेतों के समझने का अवकाश मिलता ही नहीं है। वे तो अपनी संपूर्ण शक्ति दोष खोजने में ही लगा देते हैं। संकेतों के समझने का यत्न करते ही नहीं हैं।

प्रश्न —उपनिषद् में कहा है —“मै एक से बहुत हो जाऊँ” पुराण की किस कथा में यह अर्थ घटता है ? उत्तर —घटता है। घटता है तो बताइये ? उत्तर —भगवान् श्रीकृष्ण जब गोप बालकों के साथ वन में वत्स चराने जाते थे, तब एक दिन मोहवश ब्रह्मा ने उनके साथी ग्वाल बालकों को और वत्सों को हर लिया था। यह कथा

तो भागवत पुराण में परमप्रसिद्ध है। उक्त श्रुति का अर्थ इस कथा में कितना अच्छा घटता है। भगवान् ने अपनी दिव्य दृष्टि से जान लिया कि बालक व वत्सों को ब्रह्मा ने हरा है। बस, उसी क्षण श्रीकृष्ण स्वयं ही ग्वालबाल, वत्स और बालको को कम्बली, लकड़ी, छीके, शृंग आदि सर्वरूप बन गये थे। देखो, एक ही कृष्ण बहुत हो गये थे। यह प्रसिद्ध है।

और भी सुनो ? उपनिषद् कहते हैं — “भगवत् साक्षात्कार से प्राणी मुक्त हो जाता है।” यह अर्थ भी भागवत की कथा में ज्यों का त्यों घटता है। जब वसुदेव-देवकी को भगवत् साक्षात्कार हुआ था तब उनके जेल के ताले आदि सभी बन्धन कट गये थे, यह प्रसिद्ध है। इसी प्रकार पुराणों की कथाओं में किसी न किसी उपनिषद् वाक्य का अर्थ निहित रहता है। पुराण उपनिषदों के अर्थ को ही कथाओं द्वारा समझाते हैं। किन्तु कथाओं में वह रहस्य अधिकारी को ही ज्ञात होता है, सबको नहीं। यह प्रसिद्ध है — अवधूत दत्तात्रेय ने जो २४ गुरुओं से शिक्षा ग्रहण की थी, उन २४ में एक ने भी उन्हें उपदेश नहीं दिया था। किन्तु अवधूत ने स्वयं ही अपने अधिकार के समान उनसे शिक्षा ग्रहण की थी। वैसे ही अधिकारी पुराणों की कथाओं से तथा अन्य से उपनिषदों का ही अर्थ ग्रहण करते हैं। सतजन कहते हैं — “यह सपूर्ण पृथ्वी ही पुस्तक है और इसके सर्व प्राणों तथा सर्व पदार्थ ही इस पुस्तक के पृष्ठ हैं। उन सब पृष्ठों में शिक्षा अंकित है। जो अधिकारी होता है, वह उसे अपने अधिकार के समान ग्रहण करता है। और जो अधिकारी नहीं होते, वे तो गुरुजनों के मुख से उत्तम उपदेश सुनकर तथा अद्वैतवाद के ग्रंथों को पढ़कर भी नहीं ग्रहण करते अर्थात् उपदेश के अनुसार अपना जीवन नहीं बना सकते।”

और तत्त्व वेत्ताओं को तो उपनिषदों का निर्णय किया हुआ सर्व विश्व ही अद्वैत ब्रह्म रूप भासता है, अन्य कुछ भी नहीं भासता। सत रज्जुब्र ने एक साक्षी में कहा है — “दुनिया दिल दर्पणमयी, सर्वरूप समभाय। मो मन भया मुदादशिल, मित्र मोर दर्शाय ॥” अर्थ —

मासारिक प्राणियों के मन तो दर्पण के समान है, उन सब में तो जैसा व्यक्ति या पदार्थ सामने आता है, वैसा ही दीखता है। किन्तु मेरा मन तो मुदादशिला के समान हो गया है। इसमें अब अपने मित्र पर-ब्रह्म को छोड़कर अन्य किसी का भी प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है अर्थात् सर्व परब्रह्मरूप ही भासते हैं। सुनते हैं—मुदादशिला में दर्पण के समान प्रतिबिम्ब पड़ता है। किन्तु कोई भी व्यक्ति या वस्तु सामने आये मुदादशिला में तो प्रतिबिम्ब मोर पक्षी का ही पड़ता है, उसमें अन्य कुछ भी नहीं दीखता है।

और यदि उसके सामने मोर पक्षी आ जाय तो वह पत्थर का खण्ड पानी होकर बहने लगता है। उसी क्षण मोर पक्षी उसको पान कर जाता है, वैसे ही तत्त्व वेत्ताओं को सर्व विश्व ब्रह्म रूप ही भासता है और ब्रह्म साक्षात्कार होने पर उनका जीवत्व भाव गल कर बह जाता है। तब वे विदेह मुक्ति में ब्रह्म में लीन होकर एक अद्वैतरूप में ही स्थिर रहते हैं। अतः तत्त्ववेत्ताओं को पुराणों में उपनिषदों का अर्थ भासना कोई विलक्षण बात नहीं है। उनको तो संपूर्ण विश्व ही ब्रह्मरूप भासता है। क्यों? उनकी दृष्टि में तो संपूर्ण विश्व ब्रह्म का विवर्त है। अतः विवर्त अधिष्ठान से भिन्न कदापि नहीं होता है। यह सब तो इस ग्रन्थ में स्थान-स्थान पर प्रदर्शित हुआ ही है। अतः सूत संहिता की व्याख्या में विद्यारण्य स्वामी ने जो लिखा है—“पुराणों में उपनिषद् रूप ज्ञान कांड का ही अर्थ है।” वह सर्वथा उचित ही है।

न्याय सूत्रों का फल

पंच अध्यायरूप न्याय सूत्र गौतम ने रचे हैं। उनमें युक्ति प्रधान है। गौतम ने १६ पदार्थ माने हैं — प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेतुभास, छल, जाति और निग्रह स्थान। इन १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान से अनात्मभूत देह आदि में आत्मा की जो मिथ्या ज्ञानरूप भ्रांति है, उसकी निवृत्ति होती है और उससे रागादिदोषों की निवृत्ति होती है। दोषों की निवृत्ति से शुभाशुभ कर्म की निवृत्ति होती है। इससे निमित्त के अभाव से

नैमित्तिक अनेक योनियों में जन्म की निवृत्ति, और इससे गर्भवास से मरण तक के सपूर्ण दुःख की निवृत्तिरूप मुक्ति होती है। इसमें जगत् को परमाणु आरम्भित संयोग वियोग जन्य आकृति विशेष माना है। जगत् के कारण परमाणु ईश्वरादि नव माने हैं। नित्यइच्छा ज्ञानादि गुणवान् विभु कर्ता विशेष को ईश्वर माना है। ज्ञानादि चतुर्दश गुणवान् कर्ताभोक्ता जड विभु नाना जीव माना है। बध का हेतु अज्ञान कहा है। एक विंशति दुःखों को बध कहा है। एक विंशति दुःखों के ध्वंस को मोक्ष माना है। इतरभिन्नात्म ज्ञान को मोक्ष का साधन कहा है। दुःख जिहासुकुतर्की को अधिकारी माना है। ज्ञान-कांड ही प्रधान कांड है। आरम्भवाद है। आत्म परिमाण सख्या, विभु और नाना बताई है। प्रमाण-प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, ये चार माने हैं। ख्याति-अन्यथा मानी है। सत्ता-जीव जगत् परमार्थ मत्ता मानी है। उपयोग-मनन माना है। युक्ति चित्तन से पुरुष की बुद्धि तीव्र होती है। तब मनन करने में समर्थ होता है। इससे युक्ति प्रधान न्याय सूत्रों का भी मनन द्वारा वेदान्तजन्य ज्ञान ही फल है। यह अर्थ न्यायपारंगत शिरोमणि भट्टाचार्य ने भी अपने ग्रंथ में लिखा है।

वैशेषिक सूत्रों का फल

कणाद मुनि ने दश अध्यायरूप वैशेषिक सूत्र रचे हैं। उनके मत में छः पदार्थ हैं —द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय। प्रत्यक्ष और अनुमान दो ही प्रमाण हैं। उक्त छः प्रकार के पदार्थों के ईश्वरानुग्रहवश यथार्थ ज्ञान से आत्यन्तिक दुःख की निवृत्ति रूप मोक्ष की उत्पत्ति होती है। यद्यपि उक्त प्रकार से न्याय और वैशेषिक का परस्पर भेद है, तथापि प्रतिलादि न्याय प्रयुक्त विचार की प्रवृत्ति होने में दोनों शास्त्रों में न्याय शास्त्रत्व का व्यवहार होता है। इससे वैशेषिक सूत्रों का भी न्याय शास्त्र में ही अंतर्भाव है। इसमें जगत् को परमाणु आरम्भित संयोग वियोग जन्य आकृति विशेष माना है। जगत् कारण परमाणु ईश्वरादि नव माने हैं। ईश्वर-नित्य इच्छा ज्ञानादि गुणवान् विभु कर्ता विशेष माना है। जीव-ज्ञानादि चतुर्दश गुणवान्

कर्ता भोक्ता जड विभु नाना माना है। बध हेतु अज्ञान को माना है। एक विशति दुखो को बध माना है। एक विशति दुखो के ध्वंस को मोक्ष माना है। इतरभिन्नात्म ज्ञान को मोक्ष का साधन बताया है। दुख-जिहासु-कुतर्की को अधिकारी माना है। ज्ञान कांड को प्रधान कांड माना है। आरभवाद माना है। आत्म परिमाण सख्या-विभु नाना बताई है। ख्याति अन्यथा मानी है। जीव जगत् परमार्थ सत्ता मानी है। उपयोग मनन कहा है। इस प्रकार न्याय सूत्रो के समान इनकी भी मान्यताये है।

धर्म मीमासा और सकर्षण कांड का फल

जिसमे धर्म की मीमासा (विचार) हो उसको धर्म मीमासा कहते है। जैमिनी ने द्वादश अध्याय रूप धर्म मीमासा की रचना की है। 'अथातो धर्म जिज्ञासा' आदि सूत्रो से बारह अध्यायो मे केवल धर्म का ही विचार करते हुये कर्म अनुष्ठान की रीति का प्रतिपादन किया है। इसकी सूत्र सख्या भी अन्य दर्शनो से अधिक है। विधि से कर्म मे प्रवृत्ति धर्म मीमासा का फल है। इसमे जगत् को स्वरूप से अनादि अनन्त प्रवाहरूप सयोग वियोगवान् माना है। जीव अदृष्ट और परमाणु को जगत् के कारण माने है। इसमे ईश्वर का अंगीकार नहीं है। जड चेतनात्मक विभु नाना कर्ता भोक्ता जीव माना है। निषिद्ध कर्म बध के हेतु कहे है। नरकादि दुख सबन्ध को बध कहा है। स्वर्ग प्राप्ति को मोक्ष माना है। वेद विहित कर्म को मोक्ष का साधन बताया है। कर्म फलासक्त को अधिकारी कहा है। इसका प्रधान कांड-कर्म कांड है। आरभवाद मानते है। आत्म परिमाण सख्या-विभु नाना बताते है। प्रमाण-षट् माने है। ख्याति-अख्याति मानते है। सत्ता-जीव जगत् परमार्थ सत्ता मानी है। उपयोग-चित्त शुद्धि माना है। कर्म मे प्रवृत्ति से अन्त करण शुद्धि होती है। उससे ज्ञान और ज्ञान से मोक्ष। इस रीति से धर्म मीमासा का फल मोक्ष है। और धर्म मीमासा के द्वादश अध्यायो मे आपस मे अर्थ का भेद है, वह कठिन है। इससे यहा नहीं लिखा गया है। और जैमिनि ने पच

अध्यायरूप 'सकर्षण कांड' भी रचा है। उसमें उपासना का वर्णन किया है। उसका भी धर्म मीमासा में ही अंतर्भाव है। इस प्रकार विचार करने पर धर्म मीमासा और सकर्षण कांड का फल मोक्ष ही है। इसी को पूर्व मीमासा भी कहते हैं।

ब्रह्म मीमासा का फल

ब्रह्ममीमासा के कर्ता व्यास है। कृपालु व्यासजी ने वेद वादरूप वृक्षों के वन का विभाग कर दिया है। कैसे ? जैसे वायु वन में प्रवेश करके तथा वृक्षों को हिलाकर उनके कटक फैला देता है। फिर सुन्दर कमलों के पुष्पो को स्वस्थान से तोड़कर कटकों में भ्रमण कराता है। उन पुष्पो को भ्रमण करते देखकर पथिक के चित्त में ऐसा भाव उत्पन्न हो — ये सुन्दर कमल इस स्थान के योग्य नहीं हैं किन्तु उत्तम स्थान के योग्य हैं। यह विचार करके उन पुष्पो को उठा ले और विचार करे, भविष्य में भी वायु पुष्पो को तोड़कर कटकों में भ्रमण करायेगा। इससे ऐसा उपाय मैं करूँ, जिससे पुनः वायु पुष्पो को कटकों में भ्रमण नहीं करा सके। यह विचार करके सूत्र के जाल से कटक युक्त वृक्षों का विभाग कर दे। जिससे पुनः उस जाल से रुक जाने में पुष्पों का कटक में प्रवेश नहीं होता।

वैसे भेदवादी पंडितरूप जो वायु है, सो वेदरूप वन में वाद अर्थात् अर्थवादरूप कटक सहित वृक्ष है, उनसे सकाम कर्मरूप कटक प्रवृत्त करके मरल अर्थात् कपटरहित, और सुशुद्ध अर्थात् अतिशुद्ध रागादि दोषरहित, जो शिष्यरूप कमल पुष्प है, उनको गमादिरूप जो स्थान है, उससे तोड़कर सकाम कर्मरूप कटकों में भ्रमण कराते देखकर, पथिक समान व्यापक विष्णु ने विचार किया — ये सुन्दर कमलरूप शुद्ध पुष्प इस स्थान के योग्य नहीं हैं, किन्तु मेरे स्वरूप को प्राप्त होने योग्य हैं। यह विचार कर तथा व्यासरूप धारण करके, उन शिष्यों को उपदेशरूप अक में स्थापन किया। जंम पुरुष के अक (गोद) स्थित पुष्प को वायु उड़ाने में समर्थ नहीं होता, वैसे ब्रह्मनिष्ठ 'आचार्य' के उपदेश में स्थित पुरुष को भेदवादी बहकाने में अर्थात् सगय युक्त

करके निष्ठा से ढिगाने में समर्थ नहीं होता। इससे उपदेश ही अक है। फिर व्यास भगवान् ने विचार किया, भेदवादी भविष्य में भी शुद्ध पुरुषों को सकाम कर्मरूप कटको में भ्रमण करायेंगे। इससे ऐसा उपाय हो, जिससे भविष्य में सुशिष्य उनके द्वारा भ्रम में नहीं पड़ सके। यह विचार करके सूत्ररूप जाल से वेद के वाक्यरूप वृक्षों का विभाग कर दिया। जैसे वन में दो प्रकार के वृक्ष हो — एक सकटक और दूसरे कटकरहित, उनका जाल से विभाग कर दिया जाय तो पुरुषों का कटक सहित वृक्षों में प्रवेश नहीं होता। वैसे वेद में दो प्रकार के वाक्य हैं। एक तो कर्म की स्तुति करके कर्म में बहिर्मुख पुरुषों की प्रवृत्ति कराते हैं। और दूसरे कर्म के फल को अनित्य बोधन करके पुरुष की निवृत्ति कराते हैं। उन वाक्यों का वेदव्यास ने विभाग करके सूत्रों से यह बोधन किया है — सर्व वाक्यों का तात्पर्य निवृत्ति में है। प्रवृत्ति में किसी भी वाक्य का तात्पर्य नहीं है। जो प्रवृत्ति बोधक वाक्य है, उनकी भी स्वाभाविक और निषिद्ध जो प्रवृत्ति है, उससे निवृत्त करके विहित प्रवृत्ति से अतः करण शुद्ध होने पर, उससे भी निवृत्त होकर पुरुष ज्ञाननिष्ठ होगा। इस रीति से निवृत्ति में ही तात्पर्य है। और अर्थवाद वाक्यों ने जो कर्म का फल बोधन किया है, सो तो गुड जिह्वा न्याय से किया है।

किसी बालक को उसकी माता उसकी जिह्वा पर गुड की अगुली लगाकर कटु औषध में मधुर रस की बुद्धि उत्पन्न करके कटु औषध पिला देती है। उसको शास्त्र में “गुड जिह्वा न्याय” कहते हैं। उसके समान श्रुति रूप माता भी पामर जीव रूप बालक को अपने जो कर्मफल के स्तावक वचन रूप अर्थवाद वाक्य है, उन वचनों रूप गुड की अगुली चटाकर कर्म के स्वर्गादिक की प्राप्त रूप फल का बोधन करके, उस कर्म में प्रवृत्ति कराती है। परन्तु जैसे उस माता का बालक की रोग निवृत्ति में तात्पर्य है, गुड की अगुली के स्वाद में नहीं है, वैसे श्रुतिरूप माता का पाप की निवृत्ति द्वारा चित्त की शुद्धि में तात्पर्य है, स्वर्गादिक फल में तात्पर्य नहीं है। यह अर्थ

सूत्रों से व्यास जी ने बोधन किया है। इस अर्थ को सूत्रों से जानकर पुरुष की सकाम कर्म में प्रवृत्ति नहीं होती है। जैसे सूत का जाल पुष्पो को कटकों से रोकता है। वैसे व्यास भगवान् के सूत्र सकाम कर्मों से पुरुषों को रोकते हैं। इससे जाल रूप है।

ब्रह्म मीमांसा को ब्रह्मसूत्र और उत्तर मीमांसा भी कहते हैं। व्यास जी ने यह चार अध्यायों में रचा है। उन अध्यायों को क्रमशः समन्वयाध्याय, अविरोधाध्याय, साधनाध्याय और फलाध्याय भी कहते हैं। उत्तर मीमांसा में वेद के ज्ञानकाण्ड का विचार है। १-प्रथम अध्याय में सर्व उपनिषद् वाक्य ब्रह्म का ही प्रतिपादन करते हैं, अन्य का नहीं। यह कहा है। २-उपनिषद् वाक्यों का मदबुद्धि पुरुष को आपस में विरोध प्रतीत होता है। उसका परिहार द्वितीय अध्याय में करा है। ३-ज्ञान तथा उपासना के साधन का विचार तृतीय अध्याय में करा है। ४-ज्ञान, उपासना का फल चतुर्थ अध्याय में कहा है। इसमें जगत् को नामरूप क्रियात्मक माया परिणाम और चेतन का विवर्त्त माना है। जगत् का कारण अभिन्न निमित्तोपादान ईश्वर को मानते हैं। माया विशिष्ट चेतन को ईश्वर माना है। अविद्या विशिष्ट चेतन को जीव माना है। बध का हेतु अविद्या को बताया है। अविद्यातत्कार्य को बध कहा है। अविद्या तत्कार्य निवृत्ति पूर्वक परमानन्द ब्रह्म प्राप्ति को मोक्ष माना है। ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान को मोक्ष का साधन बताया है। मल विक्षेप दोषरहित चतुष्टय साधन सपन्न को अधिकारी बताया है। प्रधान काण्ड-ज्ञानकाण्ड है। विवर्त्तवाद माना है। आत्म परिमाण सख्या-विभु एक है। प्रमाण षट् है। ख्याति-अनिर्वचनीय मानते हैं। सत्ता-परमार्थरूपात्म सत्ता, और व्यावहारिक और प्रातिभासिक जगत् सत्ता मानी है। उपयोग-तत्त्वज्ञान पूर्वक मोक्ष कहा है।

यह ब्रह्म मीमांसा रूप शारीरिक शास्त्र ही सर्व शास्त्रों में प्रधान है। मुमुक्षु को यही उपादेय है, इसके व्याख्यानरूप ग्रंथ यद्यपि नाना हैं। वे कौन हैं? शंकराचार्य कृत भाष्य, रामानुज भाष्य, मध्व भाष्य,

भास्कराचार्यकृत भाष्य, विष्णुस्वामीकृत भाष्य, विज्ञानेन्द्रभिक्षुकृत भाष्य, नीलकण्ठ भाष्य इत्यादिक भाष्यरूप व्याख्यान नाना हैं। तथापि श्री शंकरकृत भाष्यरूप व्याख्यान ही मुमुक्षु को श्रोतव्य है। उसका ज्ञान द्वारा मोक्ष फल स्पष्ट ही है।

स्मृति आदिक ग्रंथों के कर्त्ता और प्रयोजन

मनु, याज्ञवल्क्य, विष्णु, यम, अगिरा, वसिष्ठ, दक्ष, सवर्त्त, शातातप, पराशर, गौतम, शंख, लिखित, हारीत, आपस्तम्ब, शुक्र, बृहस्पति, व्यास, कात्यायन, देवल, नारद, इत्यादिक सर्वज्ञ हुये हैं। उन्होंने वेद के अनुसार स्मृति ग्रंथ लिखे हैं। उनको धर्म शास्त्र कहते हैं। उनमें वर्ण आश्रम के कायिक, वाचिक, मानसिक, धर्म कथन करे हैं। उनका भी अन्त करण शुद्धि द्वारा ज्ञान होकर मोक्ष ही प्रयोजन है। वैसे व्यास ने महाभारत और वाल्मीकि ने रामायण रचा है। उनका भी धर्म शास्त्र में ही अन्तर्भाव है। और देवता आराधन के निमित्त जो मंत्र शास्त्र हैं, उनका भी धर्म शास्त्र में अन्तर्भाव है। देवता आराधन का भी अन्त करण शुद्धि ही प्रयोजन है। वैसे सांख्य शास्त्र, योगशास्त्र, वैष्णवतन्त्र, शैवतन्त्रादिक भी धर्म शास्त्र का अन्तर्भूत हैं। क्यों ? इनमें भी मानस धर्म (उपासना रूप धर्म) का निरूपण है।

सांख्यशास्त्र का फल

कपिल ने षट् अध्यायरूप सांख्य शास्त्र रचा है। इनमें पहले चार प्रकार के पदार्थों का विभाग किया है — प्रकृति, विकृति, प्रकृति विकृति, और प्रकृति विकृति से रहित। इन सामान्यरूप से परिगणित पदार्थों के विशेषरूप से पञ्चवीस विभाग हैं — प्रकृति, पुरुष, महत्तत्त्व, अहंकार, मन, श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण, वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी। सत्त्व, रज, और तम इन तीन गुणों की साम्यावस्था को प्रकृति कहते हैं। षट् अध्यायरूप सांख्यशास्त्र के प्रथम अध्याय में त्रिषय निरूपण किये हैं। द्वितीय अध्याय में महत्तत्त्व अहंकारादिक

प्रधान के कार्य कथन करे है। तृतीय अध्याय में विषयो से वैराग्य कहा है। चौथे अध्याय में विरक्तो की अख्यायिकाये कथन की है। पंचम अध्याय में परपक्ष का खंडन करा है। छठे अध्याय में सर्व अर्थ का संक्षेप से संग्रह करा है। इसमें जगत् को प्रकृति परिणाम त्रयोविंशति तत्त्वात्मक माना है। त्रिगुणात्मक प्रकृति को जगत् का कारण बताया है। इसमें ईश्वर नहीं माना है। जीव को असंग चेतन त्रिभु नाना और भोक्ता माना है। अविवेक को बंध का हेतु माना है। अध्यात्मादि त्रिविध दुःख को बंध कहते हैं। त्रिविध दुःखध्वंस को मोक्ष माना है। प्रकृति पुरुष विवेक को मोक्ष का साधन कहा है। सदिग्धविरक्त को अधिकारी कहा है। प्रधान कांड—ज्ञानकांड को माना है। परिणामवाद माना है। आत्मपरिमाण सख्या—त्रिभु नाना बताई है। प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, तीन प्रमाण माने हैं। ख्याति-अख्याति मानी है। जीव जगत् परमार्थ सत्ता माना है। 'त्व' पदार्थ का शोधन उपयोग कहा है। प्रकृति पुरुष के विवेक से पुरुष का असंग ज्ञान सांख्यशास्त्र का प्रयोजन है। उसका भी त्वपद के लक्ष्य अर्थ शोधन द्वारा महावाक्यजन्यज्ञान में उपयोग होने से मोक्ष ही फल है।

योगशास्त्र का फल और शारीरिक उक्ति से अविरोध

योगशास्त्र चारपादरूप है। पतजलि मुनि उसके कर्ता है। सो पतजलि शेष के अवतार है। एक ऋषि सध्यासमय उपासना कर रहे थे। उनकी अजलि में प्रकट होकर पृथ्वी पर पड़ने से पतजलि नाम से कहे जाते हैं। उन्होंने शरीर का रोगरूप मल दूर करने के लिये चिकित्सा का चरक नामक ग्रंथ रचा है। और अशुद्ध शब्द का उच्चारणरूप जो वाणी का मल है, उसके नाश के लिये पाणिनी व्याकरण का भाष्य किया है। वैसे विक्षेपरूप अतःकरण का मल है। उसके नाश के लिये योगसूत्र रचे हैं। पदार्थ विवेक में पूर्वोक्त सांख्यशास्त्र की अपेक्षा एक अधिक परमेश्वर पदार्थ माना है। इसी से इसको सेश्वर सांख्य भी कहते हैं। इनके मत में २६ पदार्थ हैं। प्रकृति में अधिष्ठित परमात्मा के महत्तत्त्व, काल और पुरुष—कार्योपाधि जीव—इस प्रकार तीन

पदार्थ भी ये लोग मानते हैं। जब परमात्मा की असीम कृपा से अष्टा-
गयोग द्वारा जीव का अज्ञान नष्ट हो जाता है, तब अपने को बुद्धि
आदि पदार्थों से भिन्न समझता हुआ वह कैवल्यरूप अमृत सागर में
अवगाहन करके संपूर्ण दुःखों से विमुक्त हो जाता है। योगसूत्र के प्रथम
पाद में चित्त वृत्ति का निरोधरूप समाधि और उसके साधन अभ्यास
वैराग्यादिक कथन करे हैं। विक्षिप्त चित्त के लिये समाधि के साधन—
यम, नियम आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, सविलम्ब
समाधि, ये आठनिर्विकल्प समाधि के अंग द्वितीयपाद में कहे हैं। तृतीय
पाद में योग की विभूति कही है। चतुर्थ पाद में योग का फल मोक्ष
कहा है। ये जगत् को प्रकृति परिणाम त्रयोविंशति तत्त्वात्मक मानते
हैं। त्रिगुणात्मक प्रकृति को जगत् का कारण कहते हैं। क्लेश कर्म
विपाक आशय असबद्ध पुरुष विशेष को ईश्वर कहते हैं। असंग चेतन
विभु नाना कर्ताभोक्ता जीव का स्वरूप बताते हैं। अविवेक को बंध का
हेतु कहते हैं। प्रकृति-पुरुष सयोगजन्य अविद्यादि पञ्च क्लेश को बंध
कहते हैं। प्रकृति पुरुष सयोगाभाव पूर्वक अविद्यादि पञ्चक्लेश निवृत्ति
को मोक्ष कहते हैं। निर्विकल्प समाधि पूर्वक विवेक को मोक्ष का साधन
मानते हैं। उपासनाकांड को प्रधानकांड बताते हैं। परिणामवाद
मानते हैं। आत्म परिमाण सख्या—विभु नाना कहते हैं। प्रत्यक्ष,
अनुमान, शब्द, ये तीन प्रमाण मानते हैं। ख्याति—अख्याति मानते
हैं। जीव जगत् परमार्थ सत्ता मानते हैं। उपयोग—चित्तैकाग्रता
कहते हैं। इस रीति से योगशास्त्र भी ज्ञान के साधन निदिध्यासन के
सपादन द्वारा मोक्ष का हेतु है।

और शारीरक सूत्र में जो साध्य, योग का खडन किया है सो
उनके व्याख्यान जो उपनिषदों से विरुद्ध किये हैं उनका खडन किया है,
मूल सूत्रों का नहीं। न्याय वैशेषिक का खडन भी विरुद्ध व्याख्यान का
ही किया है, सूत्रों का नहीं।

पंचरात्र और पाशुपत तंत्र आदि का फल

नारद ने पंचरात्र नामक तंत्र रचा है। उसमें वासुदेव में अतः करण

स्थापन करना कहा है। उसका भी अंत करण की स्थिरता मे ज्ञान द्वारा मोक्ष ही फल है। ओर सर्व वैष्णव ग्रंथ पंचरात्र के अंतर्भूत है। सो पंचरात्र धर्मशास्त्र के अंतर्भूत है। और पाशुपत तन्त्र मे पशुपति का आराधन कहा है। उसका कर्ता पशुपति है। उसका भी अंत करण की निश्चलता द्वारा मोक्ष का साधन ज्ञान ही फल है।

उक्त आशय के कुछ दोहे 'सनप्रसाद' ग्रंथ के विविध विषय निरूपण अंश ११ मे गृह्य दिये जाते हैं —

परानन्दप्रद स्वात्महित, यजन किया जो नाहि ।
तो ऋग ऋचा समूह का, कौन लाभ भव माहि ॥१॥
असित रक्त मित प्रजा की, हेतु अजा यदि हौन ।
ब्रह्म सत्र मे की न तब, यजु मख का फल कौन ॥२॥
ब्रह्मात्मैक सु सामके, गीत जु गाये नाहि ।
तो फिर सामोद्गात्र से, कौन लाभ भव माहि ॥३॥
ब्रह्म विद्या अथर्वणी, हिय मे प्रकटी नाहि ।
कौन अथर्वण लाभ फिर, सोचिये निज मन माहि ॥४॥
अमृतत्व पाया नही, ज्ञानामृत कर पान ।
फेरि मरा तो विफल है, आयुर्वेद सुजान ॥५॥
प्रणव धनुष पर बोधशर, चढा रु लक्ष्य ललाम ।
ब्रह्म न बेधा तो कहो, धनुर्वेद किस काम ॥६॥
ब्रह्मात्मा एकत्व का, स्वर भरकर गान्धार ।
गीत न गाया गान्धर्व, वेद तो सु बेकार ॥७॥
सब ही अर्थ अनर्थ है, सत्य अर्थ परमार्थ ।
अर्थशास्त्र उसके बिना, सफल न वचन यथार्थ ॥८॥
जिस शिक्षा से प्राप्त हो, निश्चय विदेह भाव ।
सो शिक्षा नहि प्राप्त की, हार गया तो दाँव ॥९॥
जो निर्विकल्प नहि हुआ, त्याग कल्पना ग्राम ।
तो विकल्प सकल्पमय, कल्पसूत्र किस काम ॥१०॥
जो कल्पक तज कल्पना, ब्रह्म रूप सुख धाम ।

हुआ नहीं तो सोचिये, कल्पसूत्र किस काम ॥११॥
 जो मन में समझा नहीं, महावाक्यार्थ विचार ।
 अध्ययन व्याकरण का, तो समझे बेकार ॥१२॥
 जिसने इस ससार को, रचा सु विविध प्रकार ।
 उसे समझने से सफल, हो व्याकरण विचार ॥१३॥
 सिद्ध भये व्याकरण ने, आत्मादिक दुख हरण ।
 शब्द समझ थिर नहि भया, तो सफल न व्याकरण ॥१४॥
 उक्ति रहित सत ब्रह्म का, हुआ नहीं विज्ञान ।
 तो निरुक्त की उक्ति का, पाठ व्यर्थ हो जान ॥१५॥
 मुक्तो की शुचि छन्दता, लखी न बहुते छन्द ।
 पढ़े लिखे तो क्या हुआ, जो न कटा भव फन्द ॥१६॥
 जासु ज्योति से भामती, सूर्यादिक सब ज्योति ।
 ज्योतिष पढ़कर क्या किया, जो न लखी वह ज्योति ॥१७॥
 जो श्रीपुराण पुरुष में, गाढ़ प्रीति हुई नाहि ।
 तो पुराण के श्रवण का, क्या फल है भव माहि ॥१८॥
 सुनत पुराणों के सदा, काया भई पुराण ।
 पुरुष पुराण न लख सका, तो क्या किया अजाण ॥१९॥
 विमल निजात्मा तत्त्व में, जो निश्चल विश्वाति ।
 न्याय अन्य अन्याय है, जो देते नहि शाति ॥२०॥
 तर्क विषय नहि ब्रह्म है, तर्कों का आधार ।
 निज स्वरूप में तर्क की, तीक्ष्णता बेकार ॥२१॥
 तर्क न थिरता पात है, तर्क न थिरता देत ।
 इससे तर्कातीत में, मन लय करे सचेत ॥२२॥
 सर्व सविशेष त्याग कर, निर्विशेष के माहि ।
 निज मन को लय कीजिये, बाह्य भटकिये नाहि ॥२३॥
 सर्व भूलकर ब्रह्म में, जो सतत स्थिति मोक्ष ।
 तिहि तज भव चिन्तन किये, बधन है अपरोक्ष ॥२४॥
 तत्त्व गिने से लाभ क्या, तत्त्वों से पर जोय ।

आत्मा उसे पिछानिये, “नारायण” थिर होय ॥२५॥
 योग सिद्धि आसक्ति का, क्यो भोगत है क्लेश ।
 कला कुशलता मात्र वह, आत्मा स्थिति नहि लेश ॥२६॥
 दुर्लभ नहीं बहु तन धरण, नहीं सिद्धि का हेतु ।
 मुक्ति विदेहहि सिद्धि है, समझिये होय सचेत ॥२७॥
 कारण बल वीर्यादि की, योग सिद्धि नहीं सिद्धि ।
 इससे योगाभ्यास से, प्राप्त करे सत सिद्धि ॥२८॥
 सिद्धि आत्म विज्ञान सत, अन्तराय उस माहि ।
 अन्य सिद्धिया जान यह, चित्त लगावें नाहि ॥२९॥
 कर्मों से ही जन्म हो, और जन्म से कर्म ।
 इनसे छुटने के लिये, जान निजात्मा मर्म ॥३०॥
 बिना कामना त्याग के, शुद्ध होत मन नाहि ।
 अत कामना त्याग के, चित्त लगा निज माहि ॥३१॥
 सब धर्मों मे महाफल, मोक्ष धर्म ही देन ।
 “नारायण” ससार मे, जो सब को अभिप्रेत ॥३२॥

शैव ग्रंथादिको का फल और वाम मार्ग

जो शैव ग्रंथ है, सो सब पाशुपत तंत्र के अतर्भूत है । वैसे गणेश, सूर्य, देवी की उपासना बोधक ग्रंथो का भी चित्त की निश्चलना द्वारा ज्ञान फल है । और सर्व का धर्म शास्त्र मे अनर्भाव है । परन्तु देवी की उपासना के बोधक ग्रंथो मे दो संप्रदाय है — एक दक्षिण संप्रदाय है । दूसरा उत्तर संप्रदाय है । उत्तर संप्रदाय को ही वाममार्ग कहते है । उनमे दक्षिण संप्रदाय की रीति से जिन ग्रंथो मे देवी की उपासना है, सो तो धर्म शास्त्र के अतर्भूत है । और वाममार्ग जिन ग्रंथो मे है, सो धर्म शास्त्र से विरुद्ध है । इससे अप्रमाण है । यद्यपि वामतंत्र शिव ने रचा है, ऐसा कहते है । तथापि सकल शास्त्र और वेद से विरुद्ध है । इससे प्रमाणरूप नहीं है । जैसे त्रिष्णु के बुद्ध अवतार ने नास्तिक ग्रंथ रचे है, सो वेद विरुद्ध है । इससे प्रमाण रूप नहीं है ।

वैसे शिवकृत वामतत्र भी अत्यन्त विरुद्ध है। मदिरादिक अत्यन्त अशुद्ध पदार्थों का उससे ग्रहण लिखा है। और उत्तम पदार्थों के जो नाम हैं, सोई मलिन पदार्थों के नाम लोक वचन के निमित्त कहते हैं। मदिरा का नाम तीर्थ, मास का नाम शुद्ध, मदिरापात्र का नाम पद्मा, प्याज का नाम व्यास, लशुन का नाम शुकदेव, मदिराकारी कलाल का नाम दीक्षित कहते हैं। वेद्यासेवी, चर्मकारी आदिक चाडाली सेवी को प्रागसेवी काशीसेवी कहते हैं। भैरवी चक्र में स्थित चाडालादिक को ब्राह्मण कहते हैं। अत्यन्त व्यभिचारिणी को योगिनी और व्यभिचारी को योगी कहते हैं। ऐसे अनेक प्रकार से उनका निषिद्ध व्यवहार है। पूजन के समय अनेक दोषवती स्त्री को उत्तम-शक्ति कहते हैं। जाति की चाडाली अतिव्यभिचारिणी रजस्वला स्त्री का देवी बुद्धि से पूजन करते हैं। उसके उच्छिष्ट मदिरा का पान करते हैं। और अधिक मदिरा पान से जो वमन कर दे तो उसे पृथ्वी पर नहीं गिरने देते हैं, किन्तु आचार्य सहित दूसरे सब सावधान होकर भक्षण करते हैं। वमन को ही भैरवी कहते हैं। और योनि में जिह्वा लगाकर मन्त्रों का जप करते हैं। १ मदिरा २ मास ३ मत्स्य ४ मुद्रा ५ मन्त्र, इन पचमकारों का भोग मोक्ष के निमित्त सेवन करते हैं। प्रथमा द्वितीयादिक उन मकारों के अप्रसिद्ध नामों से व्यवहार करते हैं। इससे आदि वामतत्र का सकल व्यवहार, इस लोक से और परलोक से भ्रष्ट करता है। इसी से इसका सेवन करने वाले इसको लोक वेद निदित जानकर गुप्त रखते हैं। अधिक क्या कहें। वामतत्र की रीति सुनकर म्लेच्छ के भी रोमांच हो जाता है। ऐसा निदित वामतत्र है। सर्व गी जो भक्षण करते हैं, सो सर्व निदित मार्ग वामतत्र में कहें हैं। अतिनीच व्यवहार लिखने योग्य नहीं है। इससे इसका विशेष प्रकार नहीं लिखा है। वामतत्र सर्वथा त्यागने योग्य है।

नास्तिक मत

नास्तिक मत भी त्यागने योग्य है। नास्तिकों के षट् भेद हैं — १

१ माध्यमिक, २ योगाचार, ३ सौत्रातिक, ४ वैभाषिक, ५ चार्वाक, ६ दिगम्बर । ये षट् वेद को प्रमाणरूप नहीं मानते हैं, इससे इनको नास्तिक कहते हैं । इनका आपस में विलक्षण सिद्धान्त है ।

आदि के चार बौद्ध हैं । इन चारों के मत में,—सब क्षणिक है, दुःखात्मक है, स्वलक्षण है और शून्य है । इस प्रकार इन चार प्रकार की भावना से ही परम पुरुषार्थ (मोक्ष) होता है ऐसा माना गया है ।

माध्यमिक मत

माध्यमिक का मत है—शिष्यों को गुरु के पास जाकर योग और आचार दो क्रियाएँ करनी चाहिये । योग-अप्राप्त वस्तु की यथार्थ रूप से प्राप्ति के लिये शका । आचार—गुरु ने जो उत्तर रूप से कहा हो, उसका अंगीकार । गुरु जी ने उपदेश दिया हो उसका अंगीकार करके पर्यनुयोग (शका) नहीं करने पर माध्यमिक सज्ञा होती है । ये माध्यमिक सर्व शून्यवादो है और अनुमान प्रमाण मानते हैं ।

योगाचार मत

योगाचार के मत में सर्व पदार्थ विज्ञान से भिन्न नहीं है । विज्ञान ही तत्त्व है । वह विज्ञान क्षणिक है । ये बाह्यार्थ शून्यवादी है अर्थात् आन्तर ज्ञान रूप अर्थ की क्षणिक रूप से स्थिति मानते हैं । इसमें युक्ति देते हैं,—यदि ज्ञान रूप अर्थ न माना जाय तो जगदान्ध प्रसक्ति होगी । इसलिये बुद्धितत्त्व मानने की आवश्यकता है । इनकी 'योगाचार' सज्ञा इसलिये हुई है,—ये गुरु द्वारा कहे दृश्य भावना चतुष्टय और बाह्यार्थशून्यत्व का अंगीकार करने के अनन्तर आन्तर ज्ञान रूप अर्थ की शून्यता कैसे हो सकती है ? इस प्रकार पर्यनुयोग (शका) किया है । ये लोक क्षणिकत्व रूप से बुद्धि तत्त्व का अंगीकार करके बाह्यार्थवाद का खण्डन करते हैं अर्थात् बाह्य पदार्थ ज्ञानरूप ही है । उनकी ज्ञान से अतिरिक्त सत्ता नहीं मानते हैं । केवल वासना विशेष से ज्ञान में अनेक आकार भासते हैं । पूर्वोक्त भावना चतुष्टय से सपूर्ण वासनाओं का उच्छेद हो जाने से केवल विशुद्ध विज्ञान का उदय होना ही इनके मत में मोक्ष पदार्थ है ।

सौत्रान्तिक मत

सौत्रान्तिक मत में ज्ञान के सिवा बाह्यार्थ वस्तु की सत्ता अनुमान में मानी गई है। उनका कथन है —यदि बाह्यार्थ का सर्वथा अभाव माना जाय, तो बाहर के समान आन्तर वस्तु का अवभास होता है। यह योगाचार का कथन नहीं बन सकेगा। क्यों? बाह्य पदार्थ के सर्वथा अभाव में तत्त्रिरूपिण दृष्टान्त का नहीं होना निश्चित ही है। इन्होंने—रूप स्कन्ध, विज्ञान स्कन्ध, वेदना स्कन्ध, सज्ञा स्कन्ध और सस्कार स्कन्ध। भेद से पांच स्कन्ध माने हैं। शब्दादि विषय और इन्द्रियाँ रूपस्कन्ध है। आलय विज्ञान और प्रवृत्ति विज्ञान का प्रवाह विज्ञान स्कन्ध है। सुख दुःखादि प्रत्यय का प्रवाह वेदना स्कन्ध है। और सस्कार स्कन्ध शब्द से धर्माधिर्मादि कहे जाते हैं। यह सपूर्ण जगत् दुःखरूप और दुःख का साधन है। इस प्रकार की भावना करके उसके निरोध के लिये तत्त्वज्ञान को संपादन करना चाहिये। और वह नहीं हो सकता है, जब दुःख, आयतन, समुदाय, और मार्गरूप चार तत्त्वों का अर्थात् रूपादिक पंच स्कन्ध दुःख है। पांच ज्ञानेन्द्रिय, पांच विषय, मन और बुद्धि दुःख का आयतन है। मनुष्यों के हृदय में जो राग, द्वेष का उदय होता है, वही समुदाय पदार्थ है और सब पदार्थ क्षणिक है। इस प्रकार की स्थिर वासना-मार्ग पदार्थ है। इन चार के यथार्थ परिज्ञान से मोक्ष होता है। इन्होंने सूत्र के परम रहस्य को पूछा है। इसीलिये इन की सौत्रान्तिक सज्ञा हुई है। सौत्रान्तिक मत में विज्ञान का आकार बाह्य पदार्थ विषय बिना नहीं होता है। इससे विज्ञान से बाह्य पदार्थों का अनुमान होता है। इस रीति से सौत्रान्तिक मत में अनुमान प्रमाण के विषय बाह्य पदार्थ है। प्रत्यक्ष नहीं है और स्थिर भी नहीं है, किन्तु सर्व पदार्थ क्षणिक है।

वैभाषिक मत

वैभाषिक मत में बाह्य पदार्थ क्षणिक तो है, परन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण के विषय है। वे बाह्य अर्थ को प्रत्यक्ष से ही सिद्ध करते हैं, अनुमान से नहीं। क्यों? व्याप्ति ज्ञान के बिना अनुमान नहीं हो सकता। अनुमान

मे प्रत्यक्षात्मक व्याप्तिग्रह अपेक्षित होता है। यह सर्वानुभव सिद्ध है। इसलिये ग्राह्य और अध्यवसेव भेद से दो प्रकार का अर्थ वैभाषिक लोगो ने माना है। पूर्व मत मे बाह्य अर्थ की सत्ता अनुमान से ही मानी गई है और इस मत मे प्रत्यक्ष से मानी गई है, यह विशेष है। प्रत्यक्ष प्रमाण से गम्य अर्थ ग्राह्य है और अनुमान से गम्य अर्थ अध्यवसेवरूप है, यह समझना चाहिये। यद्यपि आदि बुद्ध एक ही है, तथापि उन्होने बाह्य और आन्तर पदार्थों मे सर्वथा अनास्था रखने वाले शिष्यों के प्रति उपदेश के लिये पहले शून्यवाद का उपदेश दिया। विज्ञानमात्र में आस्था रखने वालो के प्रति केवल विज्ञान ही सत् है। ऐसा उपदेश दिया और विज्ञान एव बाह्य पदार्थों मे श्रद्धा रखने वालो को दोनो सत्य है, ऐसा उपदेश दिया। इसलिये विनेय (उपदेश) भेद से बुद्ध की भाषा भिन्न भिन्न है—इस बात को यह चतुर्थ बुद्ध कहता है। इसीलिये इसकी वैभाषिक सज्ञा हुई है। यही कारण है, उक्त चार प्रकार के बौद्धो को उपदेश देने वाले मूलभूत बुद्ध के एक होने पर भी तत्-तत् स्वोप-देष्टव्य शिष्यों की मति के वैचित्र्य से चार प्रकार के बौद्ध कहलाते हैं। ये चार मत सुगत के हैं।

चार्वाक मत

चार्वाकमत मे पदार्थ क्षणिक नहीं है। परन्तु इसके मत मे देह ही आत्मा है। चार्वाक शब्द का अर्थ है —आपातत. रमणीय वाणी को कहने वाला मत विशेष का प्रवर्तक आचार्य। चार्वाकमत के आलोचन से रागत. प्रवृत्तिशील पुरुषो को उनका मन्तव्य अच्छा ही लगता है। इनके मत मे चार तत्त्व हैं —पृथ्वी, जल, तेज और वायु। ये ही चार तत्त्व देहाकार मे परिणित होकर मद शक्ति से युक्त मद्य के समान चैतन्य युक्त हो जाते हैं। कैसे ? जैसे सुरा जिन पदार्थों से बनती है, उन पदार्थों मे मादकता पहले नहीं रहती है, किंतु उनकी विशेष क्रिया द्वारा उनमे अकस्मात् मादकता आ जाती है, वैसे ही पृथ्वी आदि पदार्थों में प्रत्येक रूप से चैतन्य शक्ति के न होने पर भी उनके परस्पर विलक्षण आकृति मे परिणित हो जाने के पश्चात् चैतन्य शक्ति आ

जाती है। यह चार्वाको का तात्पर्य है। और चैतन्य युक्त देहेन्द्रियादि ही इनके मत में आत्मा है। इनसे अतिरिक्त “आत्मा” कोई पदार्थ नहीं है। इस मत में केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, अनुमानादि नहीं है। इस मत के मूल प्रवर्तक आचार्य नास्तिक बृहस्पति हैं। ये लोग अतीन्द्रिय पदार्थ नहीं मानते हैं। क्यों ? अतीन्द्रिय पदार्थों की सिद्धि अनुमान से की जा सकती है और अनुमान को ये लोग नहीं मानते हैं।

दिगंबर मत

दिगंबर मत में देह आत्मा नहीं है, देह से भिन्न आत्मा है। परन्तु जितना देह का परिमाण होता है, उतना ही आत्मा का परिमाण है। ऐसा मानते हैं। इस मत को आर्हत मत भी कहते हैं। क्यों ? इसके प्रवर्तक ‘अर्हत्’ नाम के आदि पुरुष थे। ये आत्मा को स्थायी मानते हैं। इस मत में पहले जीव और अजीव भेद से दो तत्त्व माने गये हैं। फिर इसका विस्तार जीव, आकाश, धर्म, अधर्म और पुद्गलास्तिकाय से भी किया गया है। अस्तिकाय शब्द पदार्थवाची है। ये ससारी और मुक्त भेद से दो प्रकार के जीव मानते हैं। अजीव पदार्थ का ही आकाश, धर्म, अधर्म और पुद्गल विस्तार है। और प्रकारान्तर से इन्होंने—जीव, अजीव, आस्रव, स्रव, निर्जर, बन्ध और मोक्ष। इस प्रकार सात पदार्थ माने हैं। परोक्ष और अपरोक्ष दो प्रकार के इनके मत में प्रमाण है। इनके मत में श्वेताम्बर, दिगम्बर आदि अनेक अवान्तर भेद हैं। स्याद्वाद सभी जैनो को सम्मत होने पर भी क्रियाश में इन मतों की भिन्नता है। संपूर्ण कर्म बन्धनो से छूट जाने के बाद असंग्रह से जीव की अवस्थिति ही इनका मोक्ष पदार्थ है। सम्यक् दर्शन, सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चरित्र मोक्ष प्राप्ति के मार्ग माने गये हैं।

इस रीति से इनके आपस में मतों के भेद हैं। और भी इनकी आपस में मतों की विलक्षणता बहुत है। परन्तु ये सर्व वेद के विरोधी हैं। इससे नास्तिक है। इसी कारण से इनके मत का उपपादन और खंडन विशेष कर के नहीं लिखा है।

साहित्य आदिक के तात्पर्य

वाममार्ग और नास्तिक मतों के ग्रंथ यद्यपि संस्कृत वाणीरूप हैं, तथापि वेद बाह्य हैं। इससे वेद के अनुसारी विद्या के प्रस्थान अष्टादश ही हैं।

और मम्मट आदिक ने जो साहित्य (अलंकार) ग्रंथ रचे हैं, उनका भी कामशास्त्र में अंतर्भाव है। वैसे सकल काव्यों का भी किसी का (नायकाभेद और रसभेद आदिक अर्थ के प्रतिपादक काव्य ग्रंथों का) कामशास्त्र में और किसी का (भगवत् चरित्र के प्रतिपादक काव्य ग्रंथों का) धर्मशास्त्र में अंतर्भाव है। इस रीति से अष्टादश विद्या के प्रस्थान, सर्व ब्रह्मज्ञान द्वारा मोक्ष के हेतु हैं। कोई साक्षात् ज्ञान का हेतु है। कोई परम्परा से ज्ञान का हेतु है। यह सारग्राहक दृष्टि से सकल शास्त्रों का अभिप्राय निश्चय होता है। यद्यपि उत्तर मीमामसा बिना सर्व शास्त्र जिज्ञासु को हेय है। यह गौरीरक में सूत्रकार भाष्यकार ने प्रतिपादन किया है। इससे अन्य शास्त्र भी मोक्ष के उपयोगी हैं। यह कहना संभव नहीं है। तथापि यह निश्चय तो सारग्राहक दृष्टि से किया गया है, तर्क दृष्टि से नहीं।

दर्शन शास्त्रों की रचना में आचार्यों की प्रवृत्ति का कारण

प्रत्येक दर्शनकारों की दर्शन रचना में प्रवृत्ति इसलिये हुई है — अनेक प्रकार के दुःखों से परिपीडित सासारिक जीवों की दुःखों से मुक्ति हो और उन्हें सुख प्राप्त हो। सुख प्राप्त नहीं होता तब तक चिरस्थायिनी शांति प्राप्त नहीं होती है। परम शांति अध्यात्म ज्ञान से ही प्राप्त होती है। यद्यपि व्यावहारिक साधन विशेषों की सम्पत्ति कुछ व्यावहारिक अडचनों को हटा सकती है, तथापि उनसे पारमाथिक चिरस्थायिनी शांति नहीं मिलती है। अतः जगत् के साधारणजनों के उपकार को मन में रखकर तत्-तत् दर्शनकारों ने सूत्ररूप से अधिकारी विशेषों के लिये तत्-तत् प्रकारों का अनेक युक्ति-प्रयुक्तियों से दिग्दर्शन इसलिये कराया है कि उस उस स्थिति के अधिकारी पुरुषों को कुछ-न-कुछ शांति अवश्य मिल जाय। दर्शनकारों के मूल

सूत्रों के सिद्धान्तों के आधार पर उनके व्याख्याकारों ने भी विगद व्याख्यायें की हैं।

उनमें जो भिन्नताये हैं, सो तो जैसे एक नगर के अनेक मार्ग होते हैं। किन्तु वे किसी भी दिशा से आयें, सर्व मार्ग नगर की चौपड़ में आ जाते हैं। वैसे ही संपूर्ण दर्शन एक आत्मतत्त्व प्राप्ति के ही साधन रूप मार्ग हैं अर्थात् मोक्ष के ही साधन हैं। यद्यपि मोक्ष का स्वरूप सबने एकसा नहीं बताया है, प्रत्युत अपने-अपने वैयक्तिक भाव से प्रेरित होकर मोक्ष के भिन्न-भिन्न स्वरूप निर्धारण किये हैं। जो आस्तिक दर्शन विभाग में मत उपन्यस्त किये गये हैं, उनमें श्रुति वाक्यों की खीचातानी ही की गई है। और नास्तिक-दर्शनो का तो कोई मूलभूत आधार ही नहीं है। इसलिये उनमें तो दर्शनत्व भी सदिग्ध है। वे सिद्धान्त न होकर पूर्वपक्षरूप हैं। क्यो ? उन नास्तिक दर्शनकार महानुभावों ने तो अपने दर्शन इसलिये लिखे हैं कि हमारे विचारों को देखकर आस्तिक विद्वानों का दृष्टिकोण आस्तिकवाद को सिद्ध करने की ओर जायगा। वे प्रयत्नशील होकर हमारे इन पूर्वपक्ष विचारों का खडनात्मक उत्तर देकर अर्थात् खंडन करके आस्तिकवाद को मडन द्वारा दृढ़ करेंगे। नास्तिक दर्शनकारों का यही भाव ज्ञात होता है। नास्तिकता में उनका तात्पर्य नहीं है। क्यो ? वे स्वयं विलक्षण विद्वान् हुये हैं। कुछ विचार करो, जब साधारण मानव भी निराधार बात को नहीं मानता तब वे विद्वान् निराधार बातों को सिद्धान्त कैसे मान सकते थे ? यह तो प्रत्यक्ष ही है कि जैसे आस्तिक दर्शनकारों का आधार वेद है, वैसे नास्तिक दर्शनकारों का कोई भी आधार नहीं है। यदि कहो कि-उनका आधार तर्क है, उन्होंने अपने-अपने सिद्धान्त तर्क के आधार पर स्थिर किये हैं। यह कथन भी ठीक नहीं है। क्यो ? तर्क तो अप्रतिष्ठित है। तर्क से कोई भी सिद्धान्त स्थिर नहीं रह सकता है। यही तो कारण है, आस्तिक विद्वानों ने नास्तिक दर्शनो के अक्षर-अक्षर का खडन करके वेद प्रमाण के आधार पर आस्तिकवाद का जयघोष किया है। अतः नास्तिकवाद पूर्वपक्ष ही है, सिद्धान्त

नहीं है। नास्तिकवाद के आधार से कभी परममुख की प्राप्ति नहीं हो सकती।

परमानन्द की प्राप्ति कराने में एक वेदान्त दर्शन ही समर्थ है। न्याय आदि आस्तिक—दर्शन शास्त्र आत्म तत्त्व विज्ञानाख्य मोक्ष के प्रतिपादन के लिये मुख्यरूप से प्रवृत्त नहीं हुये हैं परन्तु अन्यान्य द्रव्यादि पदार्थों का निरूपण करने के लिये प्रवृत्त हुये हैं। जैसे न्याय में द्रव्यादि पदार्थों का निरूपण, सांख्य में प्रकृति, पुरुष और योग का निरूपण, योगशास्त्र का भी सेश्वर सांख्य ही कहते हैं। पूर्वमीमांसा में धर्माधर्म का निरूपण किया गया है। उनमें आत्मा निरूपण मुख्यरूप से नहीं किया गया है। अतः उनसे साक्षात् आध्यात्मिक उन्नति की मनुष्य को आशा नहीं करनी चाहिये। हा, इतना उनका अवश्य उपकार है, उनके अध्ययन से व्युत्पत्ति हो जाने से बुद्धि दोष को निवृत्ति होकर वेदान्त के अध्ययन में सरलता होती है। इसीलिये उनमें परम्परया—मोक्ष शास्त्र व्युत्पादन द्वारा-मोक्षोपयुक्त ज्ञान साधनता है। अतः वे मोक्षमार्ग में उपयोगी हैं।

वेदांत दर्शन के भी अनेक आचार्य हैं। किन्तु जो व्यास ने सूत्रों में और शंकराचार्य ने भाष्य में बताया है, वही मुमुक्षु के लिये परम निर्दोष है। उक्त दोनों ही भगवान् के अवतार माने गये हैं। अतः उन्हों में भ्रम आदि दोषों का सर्वथा अभाव था। साधारण मानव रचित ग्रंथ में वे उक्त भ्रम आदि दोष भी हो सकते हैं। उक्त दोनों का श्रुति समत सिद्धांत है। श्रुति ने बारम्बार अद्वैत वस्तु का ही प्रतिपादन किया है। जैसे —“द्वितीयाद्वैभय भवति।” “एकमेवाद्वितीय ब्रह्म।” “नेह नानास्ति किंचन।” “मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति।” “ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्।” “सर्वं खलु इदं ब्रह्म।” “आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्।” “योऽन्या देवतामुपास्ते न स वेद।” “अहं ब्रह्मास्मि।” “तत्त्वमसि।” “इदं सर्वं यदयमात्मा।” इत्यादि अनेक श्रुतियाँ अद्वैत का प्रतिपादन करती हैं। उसी अद्वैत का प्रतिपादन उक्त दोनों भगवान् के अवतारों ने किया है।

वेदान्त के प्राचीन आचार्य

प्रश्न —आपने कहा था—“वेदांत दर्शन के अनेक आचार्य हैं।” तो क्या व्यास जी से पूर्व भी वेदान्त के आचार्य हुये हैं ? उत्तर-हुये हैं। कौन-कौन हुये हैं ? १-आचार्य बादरी हुये हैं। इनके मत का उल्लेख ब्रह्मसूत्र (१।२।३०, ३।१।११, ४।३।७, ४।४।१०) में पाया जाता है। व्यास जी ने अपने मत के समर्थन में इनके मत का उल्लेख किया है।

२-आचार्य काष्णार्जिनिके नाम का उल्लेख ब्रह्मसूत्र (३।१।९) में हुआ है। इनके मत का भी व्यास जी ने अपने मत के समर्थन में ही उल्लेख किया है।

३-आचार्य औडुलोमि का नाम केवल वेदान्तसूत्र (१।४।२१-, ३।४।४५-, ४।४।६) में ही मिलता है। ये भी व्यास जी से पूर्व ही वेदान्त के आचार्य हुये हैं। ये भेदाभेदवादी थे।

४-आचार्य काशकृत्स्न के मत का समर्थन बादरायण (व्यास) ने किया है। ये भी अद्वैतवादी थे। इनके अतिरिक्त-असित, देवल, गर्ग, जैगीषव्य, पराशर और भृगु आदि ऋषियों के नाम भी प्राचीन वेदान्ताचार्यों में पाये जाते हैं। प्रश्न —शकराचार्य से पूर्व वेदान्त के कौन २ आचार्य हुये हैं, उनके नाम भी तो बताईये ?

शकराचार्य से पूर्व के वेदान्ताचार्य

प्राचीन दर्शन शास्त्र के अध्ययन करने वाले विद्वान्-भर्तृ प्रपञ्च, ब्रह्मनन्दी, टक, गुहदेव, भारुचि, कपर्दी, उपवर्ष, बोधायन, भर्तृहरि, सुन्दर पाण्ड्य, द्रविडाचार्य, ब्रह्मदत्त आदि वेदान्ताचार्यों के नाम सुनाते हैं। इनमें किसी ने उपनिषदों पर, किसी ने सूत्र पर, किसी ने गीता पर भाष्य आदि लिखे होंगे। तब ही वेदात के आचार्य कहे जाते हैं। इनके रचित ग्रंथों का पूरा परिचय देना संभव नहीं। इतना ही जानना है कि ये शकराचार्य से पूर्व वेदात के आचार्य हुये हैं।

भर्तृप्रपञ्च

भर्तृ प्रपञ्च ने कठोपनिषद् और बृहदारण्यक पर भाष्य रचना की थी। भर्तृप्रपञ्च का सिद्धान्त ज्ञान कर्म समुच्चयवाद था। दार्शनिक दृष्टि से इनका मत द्वैताद्वैत, भेदाभेद, अनेकान्त आदि अनेक नामों से प्रसिद्ध था। उनका मत है — परमार्थ एक भी है और नाना भी है। इसीलिये उन्होंने एकान्तत कर्म अथवा ज्ञान का स्वीकार न करके दोनों की ही सार्थकता मानी है। ज्ञान और कर्म का समुच्चय मानने का यही मुख्य उद्देश्य है। इनकी दृष्टि से जीव ब्रह्म का परिणाम स्वरूप है। ये प्रमाण समुच्चयवादी थे। उनके मत में लौकिक प्रमाण और वेद दोनों ही सत्य हैं। इसीलिये उन्होंने लौकिक-प्रमाणगम्य भेद को और वेदगम्य अभेद को सत्यरूप माना है। इसी कारण इनके मत में जैसे केवल कर्म मोक्ष का साधन नहीं हो सकता, वैसे ही केवल ज्ञान भी मोक्ष का साधन नहीं हो सकता। मोक्ष प्राप्ति के लिये ज्ञान कर्म समुच्चय ही प्रकृष्ट साधन है।

ब्रह्मनन्दी

ब्रह्मनन्दी का मत मधुसूदन सरस्वती ने सक्षेप शारीरक की टीका (३-२१७) में उद्धृत किया है। इससे अनुमान होता है—ये भी अद्वैत वेदात के आचार्य रहे होंगे। प्राचीन वेदान्त साहित्य में 'ब्रह्मनन्दी' छान्दोग्य वाक्यकार के अथवा केवल वाक्यकार के नाम से प्रसिद्ध थे।

टक

श्री वैष्णव सम्प्रदाय के साहित्य में भी एक वाक्यकार का परिचय मिलता है। उनका नाम है 'टक'। विशिष्टाद्वैती लोग ब्रह्मनन्दी और टक को अभिन्न समझते हैं, परन्तु यह कहा तक सत्य है, यह कहना कठिन है।

भारुचि

भारुचि के विषय में विशेष परिज्ञान नहीं है। विज्ञानेश्वर की

मिताक्षरा (१।१८ और २।१२४) माधवाचार्यकृत पराशर संहिता की टीका (२।३, पृ ५१०) प्रभृति ग्रंथों में धर्म-शास्त्रकार भारुचि नाम उपलब्ध होता है। प्रतीत होता है, इन्होंने विष्णुकृत धर्मसूत्र के ऊपर एक टीका लिखी थी।

उपवर्ष

उपवर्ष नामक एक प्राचीन वृत्तिकार के मत का उल्लेख शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र के भाष्य में कही कही किया है। इन वृत्तिकार ने दोनों ही मीमांसा शास्त्रों पर वृत्ति ग्रंथ लिखे थे, ऐसा प्रतीत होता है। पंडितों का अनुमान है-ये 'उपवर्ष' वे ही हैं जिनका उल्लेख शाबर-भाष्य (मी सूत्र, १।१।५) में स्पष्टतः किया गया है। शंकर कहते हैं (ब्र सू. ३।३।५३) उपवर्ष ने अपनी मीमांसा वृत्ति में कही कही पर शारीरक सूत्र पर लिखी गयी वृत्ति की बातों का उल्लेख किया है।

बोधायन

बोधायन की ब्रह्म सूत्र पर एक वृत्ति थी। यह प्रसिद्ध है। उस वृत्ति के वचनों का आचार्य रामानुज ने अपने भाष्य में उद्धार किया है। प्रतीत होता है-बोधायन निर्मित वेदान्त वृत्ति का नाम 'कृतकोटि' था।

भर्तृहरि

भर्तृहरि का नाम भी यामुनाचार्य के ग्रंथ में उल्लिखित हुआ है। ये वाक्यपदीयकार के नाम से प्रसिद्ध है। वाक्यपदीय व्याकरण विषयक ग्रंथ होने पर भी प्रसिद्ध दार्शनिक ग्रंथ है। अद्वैत सिद्धान्त ही इसका उपजीव्य है। इसमें कोई सन्देह नहीं है। किसी किसी आचार्य का मत है-भर्तृहरि के शब्द ब्रह्मवाद का ही प्रधानतया अवलम्बन करके आचार्य मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि नामक ग्रंथ का निर्माण किया था। इस पर वाचस्पति मिश्र की ब्रह्मतत्त्व समीक्षा नामक एक टीका थी। सोमानन्दपाद के 'शिवदृष्टि', गीतरक्षित

कृत 'तत्त्व सग्रह', अविमुक्तात्मकृत 'इष्टसिद्धि,' जयन्तकृत 'न्यायमञ्जरी' ग्रंथो मे भर्तृहरि के शब्दाद्वैतवाद का उल्लेख मिलता है। सोमानन्द के वचनो से ज्ञात होता है-भर्तृहरि तथा तदनुसारी शब्द ब्रह्मावादी दार्शनिक गण 'पश्यन्ती' वाक् को ही शब्द ब्रह्मरूप मानते थे। यह भी प्रतीत होता है-इस मत मे पश्यन्ती ही परावाक् रूप मे व्यवहृत होती थी। यह वाक् विश्व जगत् का नियामक तथा अन्तर्यामी चित् तत्त्व से अभिन्न है।

सुन्दर पाण्ड्य

आचार्य सुन्दर पाण्ड्य ने एक कारिकाबद्ध वार्तिक की रचना की थी। यह वार्तिक ब्रह्मसूत्र के किसी प्राचीन भाष्य या वृत्ति का अवलम्बन करके रचा गया था। परन्तु उस भाष्य वा वृत्ति के निर्माता बोधायन, उपवर्ष, वा कोई अन्य आचार्य थे इसका पता नहीं है। समन्वयाधिकरण के भाष्य के अंत में (१।१।४) इस वार्तिक ग्रंथ से शंकराचार्य ने स्वयं 'अपि चाहु,' कहकर तीन श्लोक उद्धृत किये हैं। उनका तात्पर्य यह है —जब तक 'अहं ब्रह्मस्मि' इत्याकारक ब्रह्म ज्ञान का उदय नहीं होता, तब तक सब प्रकार की विधियाँ और प्रमाण सार्थक हैं। आत्मवस्तु हेय भी नहीं है और उपादेय भी नहीं है। यह अद्वैत है, इस प्रकार आत्मा के बोध में प्रमाण की अपेक्षा ही नहीं है। क्यों ? उस समय प्रमाता भी नहीं रहता और विषय भी नहीं रहता। और 'भामती' पंचपादिका की टीका 'प्रबोध परिशोधनी', सूत संहिता की टीका 'तात्पर्य दीपिका,' 'कल्पतरु,' आदि ग्रंथो में इनका परिचय मिलता है। इनने पूर्व मीमांसा पर भी एक वार्तिक की रचना की थी।

द्रविडाचार्य

द्रविडाचार्य ने छान्दोग्य-उपनिषद् पर अतिबृहत् भाष्य लिखा था। बृहदारण्यक उपनिषद् पर भी इनका भाष्य था, ऐसा प्रमाण मिलता है। माण्डूक्योपनिषद् (२।३२, २।२०) के भाष्य में शंकर ने

उनका 'आगमवित्' कहकर उल्लेख किया है। जहा जहा द्रविडाचार्य का उल्लेख करना आवश्यक था वहा सम्मान के साथ किया है। खडन कही भी नहीं किया है। छान्दोग्य उपनिषद् के 'तत्त्वमसि' महावाक्य के प्रसंग की व्याख्या मे द्रविडाचार्य ने व्याध-सर्वधित राज-पुत्र की आख्यायिका का वर्णन किया है।

ब्रह्मदत्त

ब्रह्मदत्त भी शंकराचार्य से पूर्व के वेदाती थे। सभव है, ये भी वेदान्त सूत्र के भाष्यकार हो। परन्तु यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। ब्रह्मदत्त के मत मे जीव अनित्य है, एक मात्र ब्रह्म ही नित्य पदार्थ है। ये कहते है —जीव तथा जगत् दोनों ही ब्रह्म से उत्पन्न होकर ब्रह्म मे ही लीन हो जाते है। भिन्नवत प्रतीत होने पर भी जीव वस्तुतः ब्रह्म से भिन्न नहीं है। ब्रह्मदत्त के मत से, साधक की किसी भी अवस्था मे कर्मों का त्याग नहीं हो सकता। प्राचीन आचार्यों मे आश्वमथ्य का सिद्धांत था —जीव ब्रह्म से उत्पन्न होते है और मुक्ति मे ब्रह्म मे ही लीन हो जाते है। इसी प्रकार ब्रह्मदत्त भी जीव की उत्पत्ति और विनाश मानते थे। परन्तु आश्वमथ्य भेदा-भेद पक्ष के अनुकूल थे। ब्रह्मदत्त अद्वैतवादी थे। शंकराचार्य ने बृहदारण्यक (१।४।७) के भाष्य मे ब्रह्मदत्त के मत का उल्लेख किया है। इस मत मे अज्ञान की निवृत्ति भावनाजन्य ज्ञान से ही होती है, औपनिषद् ज्ञान मुक्ति के लिये पर्याप्त नहीं है। इस प्रकार ज्ञान का लाभ करने पर भी जीवन पर्यन्त भावना आवश्यक है। ब्रह्मदत्त की दृष्टि से साधन क्रम इस प्रकार है —पहले उपनिषद् से ब्रह्म का परोक्ष ज्ञान लाभ, फिर 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्याकारक भावना अभ्यास करना। इस अवस्था मे कर्म आवश्यक है, जीवन पर्यन्त कर्म का त्याग नहीं होता। इससे इनका मत भी ज्ञान कर्म समुच्चय-वाद ही है। इस प्रकार इनका परिचय विद्वानों ने दिया है।

अद्वैत सम्प्रदाय के प्रधान-प्रधान आचार्य

अद्वैत सम्प्रदाय के प्रधान-प्रधान आचार्यों का भी परिचय दीजिये ?

उत्तर — भारतीय मानव समाज की सब प्रकार की विचारधाराओं के आदि स्रोत वेद है । विषय की दृष्टि से वेदों के तीन विभाग माने गये हैं — कर्मकाण्ड, उपासना काण्ड, और ज्ञान काण्ड । कर्म काण्ड में ऐहिक और आमुष्मिक भोगों के प्राप्ति के साधनों का विचार है । उपासना काण्ड जीव को सब प्रकार के विक्षेप से छुड़ाकर लोकोत्तर एव दिव्य आनन्द की प्राप्ति का मार्ग प्रदर्शित करता है । और ज्ञान काण्ड जगत् के वास्तविक स्वरूप और इसके मूल तत्त्व का निर्णय करता है । वैदिक ज्ञानकाण्ड को ही उपनिषद् या वेदान्त कहते हैं । यह वेदों का वेदान्त भाग ही समस्त सम्प्रदायों का सिद्धान्त है । यद्यपि शास्त्र एक ही है, तथापि महानुभावों ने अपनी-अपनी दृष्टि के अनुसार उसमें भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों की झाकी की है । वे विभिन्न सिद्धान्त ही लोक में भिन्न-भिन्न वादों के नाम से प्रसिद्ध हैं । अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद द्वैताद्वैतवाद शुद्धाद्वैतवाद, द्वैतवाद, शिवाद्वैतवाद, स्पन्दवाद, आदि सभी वादों की आधारशिला वेद है । तथापि तुम्हारा प्रश्न अद्वैत के प्रधान २ आचार्यों के विषय का ही है । अतः यहाँ अन्य सबको छोड़कर अद्वैतवाद के प्रधान-प्रधान आचार्यों का ही संक्षिप्त परिचय दिया जाता है । अद्वैत सम्प्रदाय के अर्वाचीन प्रधान आचार्य शंकराचार्य हैं, किन्तु उसे साम्प्रदायिक मतवाद का रूप उनके परमगुरु गौडपादाचार्य ने ही दे दिया था । शंकराचार्य ने उसी का विस्तार किया है । गौडपादाचार्य तक अद्वैत सम्प्रदाय के आचार्यों की परम्परा का क्रम इस प्रकार है — नारायण, ब्रह्मा, वसिष्ठ, शक्ति, पराशर, व्यास, और शुकदेव । शुकदेव के शिष्य गौडपादाचार्य माने जाते हैं । गौडपादाचार्य से पूर्व जो अद्वैत सम्प्रदाय के प्रवर्तक माने गये हैं, वे सब वैदिक एव पौराणिक ऋषि हैं । उनका परिचय देने की आवश्यकता यहाँ नहीं है । कारण वे तो परम प्रसिद्ध हैं । यहाँ गौडपादाचार्य से आरम्भ करके उनके आगे होने वाले प्रमुख आचार्यों का ही परिचय दिया जायगा ।

१—गौडपादाचार्य

ये गौड (बंगाल) देश के थे । इनका प्रधान ग्रंथ माण्डूक्योपनिषत्-कारिका है । इस पर शंकराचार्य ने भाष्य लिखा है । उक्त कारिका

की मिताक्षरा नाम की एक टीका भी मिलती है। गौडपादाचार्य प्रणीत साख्यकारिकाभाष्य भी मिलता है, किन्तु इससे सदेह है कि यह भाष्य उनका है या दूसरे का है। तीसरा ग्रंथ उत्तर गीताभाष्य भी मिलता है। उत्तर गीता महाभारत का एक अंश है। इन्होंने जो कारिकाओं में मत प्रतिपादन किया है, उसे अज्ञातवाद कहते हैं। सृष्टि के विषय में भिन्न-भिन्न मतावलम्बियों के भिन्न-भिन्न मत हैं, कोई काल से सृष्टि मानते हैं, कोई प्रकृति को प्रपञ्च का कारण मानते हैं, कोई परमाणुओं से ही जगत् की उत्पत्ति मानते हैं और कोई भगवान् के सकल्प से इसकी रचना मानते हैं। इस प्रकार कोई परिणामवादी है और कोई आरम्भवादी है। किन्तु गौडपादाचार्य के सिद्धान्त के अनुसार जगत् की उत्पत्ति ही नहीं हुई है, केवल एक अखण्ड चिद् घन सत्ता ही मोहवश प्रपञ्चवत् भास रही है। गौडपादाचार्य कहते हैं — “यह जितना द्वैत है, सब मन का ही दृश्य है। परमार्थतः तो अद्वैत ही है, क्योंकि मन के मननशून्य हो जाने पर द्वैत की उपलब्धि नहीं होती है।” आचार्य ने अपनी कारिकाओं में अनेक प्रकार की युक्तियों से यही सिद्ध किया है कि सत्, असत् वा सदसत् किसी भी प्रकार से प्रपञ्च की उत्पत्ति सिद्ध नहीं हो सकती। अतः परमार्थतः न उत्पत्ति है, न प्रलय है, न बद्ध है, न साधक है, न मुमुक्षु है, और न मुक्त है।

जो समस्त विरुद्ध कल्पनाओं का अधिष्ठान, सर्वगत, असंग, अप्रमेय और अविकारी आत्मतत्त्व है एकमात्र वही सद्ब्रह्म है। माया की महिमा से रज्जु में सर्प, शुक्ति में रजत और सुवर्ण में आभूषणादि के समान उस सर्व सगशून्य निर्विशेष चित्तत्त्व में ही समस्त पदार्थों की प्रतीति हो रही है।

२—आचार्य गोविन्द भगवत्पाद

आचार्य गोविन्द भगवत्पाद गौडपादाचार्य के शिष्य तथा शंकराचार्य के गुरु थे। इनके विषय में विशेष विवरण नहीं मिलता। शंकराचार्य की जीवनी से ज्ञात होता है, ये नर्मदा तट पर कहीं रह कर रहे थे। शंकराचार्य का शिष्य होना ही यह बतलाता है, वे अपने समय के

एक उद्भट विद्वान्, अद्वैत-संप्रदाय के प्रमुख आचार्य और मिद्ध योगी होंगे। उनका कोई ग्रंथ नहीं मिलता। किसी २ का कहना है, ये गोविन्दपादाचार्य ही पनजलि थे। यदि यह बात सत्य हो तो कहा जा सकता है, महाभाष्य उन्हीं का रचा हुआ है। उनका कोई अद्वैत सिद्धांत सबन्धी ग्रंथ नहीं मिलता।

३—शकराचार्य

शकराचार्य का जन्म केरल प्रदेश के पूर्णा नदी के तटवर्ती कलादी नामक गाव में वैशाख शुक्ल ५ को हुआ था। उनके पिता का नाम शिवगुरु और माता का नाम सुभद्रा था। कहीं २ शिवगुरु की पत्नी का नाम 'विशिष्टा' भी मिलता है। शकराचार्य ७ वर्ष की अवस्था में ही वेद, वेदांत और वेदांगों के पूर्ण विद्वान् हो गये थे। ८ वर्ष की अवस्था में घर त्यागकर नर्मदा तट पर आये और वहां स्वामी गोविन्द भगवत्पाद के शिष्य हो गये। फिर गुरु की आज्ञा से काशी जाकर वेदांत सूत्र का भाष्य लिखा। काशी में उनको भगवान् शकर तथा व्यास का दर्शन हुआ। व्यास ने वृद्ध ब्राह्मण के रूप में एक सूत्र पर ८ दिन तक उनके साथ शास्त्रार्थ किया। अन्त में शकराचार्य ने व्यास को पहचान कर प्रणाम किया तब व्यास ने उनकी १६ वर्ष की आयु को ३२ वर्ष की होने का वर देकर अद्वैतवाद का प्रचार करने की आज्ञा दी। १२ वर्ष से १६ वर्ष तक की आयु में उन्होंने अपने सब ग्रंथ लिखे थे। प्रायः ग्रंथ रचना काशी तथा बदरिकाश्रम में ही की थी। फिर आपने दिग्विजय के समय विरुद्ध मतवालों को परास्त किया। शकराचार्य के ग्रंथ वैसे तो लगभग २७२ बताये जाते हैं, परन्तु यह कहना कठिन है कि वे सब उन्हीं के लिखे हुये हैं। ऐसा अनुमान किया जाता है कि इनमें से बहुत से पीछे के आचार्यों के रचे हुये होंगे, जो शकराचार्य की उपाधि धारण करने वाले थे और जिन्होंने अपने पूरे नाम नहीं दिये हैं। जो हो, प्रधान-प्रधान ग्रंथ ये हैं—ब्रह्मसूत्रभाष्य, उपनिषद् (ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, नृसिंह पूर्व तापनीय, श्वेताश्वतर, इत्यादि) भाष्य, गीताभाष्य, विष्णु

सहस्र नामभाष्य, सनत्सुजातीयभाष्य, हस्तामलकभाष्य, ललिता त्रिश-
तीभाष्य, विवेक चूडामणि, प्रबोध सुधाकर, उपदेश साहस्री, अपरो-
क्षानुभूति, शत श्लोकी, दश श्लोकी, सर्व वेदान्त सिद्धान्त सार सग्रह,
वाक्य सुधा, पञ्चकरण, प्रपञ्च सारतन्त्र, आत्मबोध, मनीषा पञ्चक,
आनन्द लहरी स्त्रोत इत्यादिक । शकराचार्य का अद्वैत सिद्धान्त और
उसका प्रचार तथा उनका कार्य अतिप्रसिद्ध है । वे अद्वैत सिद्धान्त के
प्रधान आचार्य ही नहीं थे, किन्तु एक महान् युग प्रवर्तक भी थे ।
उनके विषय में यहाँ विशेष लिखने की आवश्यकता नहीं है । वे सूर्य
के समान सर्व विदित हैं ।

४—आचार्य पद्मपाद

आचार्य पद्मपाद शकराचार्य के सर्व प्रथम शिष्य हैं । उनका नाम
पहले सनन्दन था । इनका जन्म दक्षिण के चोल प्रदेश में हुआ था ।
ये गुरु के अनन्य भक्त और आज्ञानुवर्ती थे । शकराचार्य इन्हें सदा पास
रखकर परमात्म तत्त्व का उपदेश दिया करते थे और अपने भाष्य
इन्हें तीन बार पढ़ा चुके थे । एक बार गुरु ने इन्हें नदी के उस पार
से आवाज दी । आवाज सुनते ही ये गुरु की ओर चल पड़े, नदी कैसे पार
करेंगे यह विचार इनके मन में नहीं आया । कहते हैं, नदी के ऊपर
जहाँ-जहाँ इनका पैर पड़ता था वहाँ-वहाँ कमल का फूल निकल आता
था । फूलों पर चल कर वे नदी पार आ गये । गुरु ने इनकी भक्ति से
प्रसन्न होकर प्रेमपूर्वक आलिङ्गन किया और उनका नाम पद्मपाद रख
दिया । शकराचार्य ने पद्मपाद को पुरी के गोवर्द्धन मठ का अध्यक्ष
बनाया था । इनकी एक पुस्तक अद्वैतवाद पर रची हुई इनके मामा ने
जला दी थी । कारण वह प्रभाकर मतावलम्बी था । पद्मपाद ने गुरु के
पास आकर कहा—यात्रा में मेरे साथ वह ग्रन्थ था । मामा के घर
रख कर गया था । उसने ईर्ष्याविश घर में आग लगाकर उसे जला दिया
और पुनः न लिख सके । इसके लिये घर आने पर मुझे भी विष देकर
बुद्धि को विकृत कर दिया । गुरु ने कहा—तुमने मुझे सुनाया था उतना

तो मुझे याद है। मैं बोलता हूँ तुम लिख लो। शंकराचार्य ने वह लिखा दिया। आचार्य पद्मपाद का वह ग्रंथ अब पूरा नहीं मिलता है। उसका नाम 'पंचपादिका' है। आचार्य पद्मपाद ने गुरु की आज्ञा से शारीरक भाष्य की व्याख्या लिखना आरंभ किया था। पंचपादिका में केवल चार सूत्रों की व्याख्या है। पंचपादिका पर प्रकाशात्म मुनि की विवरण नामक टीका मिलती है। विवरण की भी टीका अखंडानन्द मुनि ने लिखी है, उसका नाम तत्त्वदीपन है। पंचपादिका के अतिरिक्त आत्मानात्म विवेक, प्रपंचसार, तथा सुरेश्वराचार्यकृत लघुवार्त्तिक की टीका—ये तीन ग्रंथ और भी पद्मपादाचार्य के लिखे मिलते हैं। आचार्य पद्मपाद के शिष्यों से ही दश नामी सन्यासियों की 'आश्रम' और 'अरण्य' नाम की शाखाएँ निकली हैं।

५—सुरेश्वराचार्य (मण्डनमिश्र)

मण्डनमिश्र रेवानदी के तटवर्ती प्राचीन माहिष्मती नगरी के रहने वाले थे। मण्डनमिश्र महान् विद्वान् और पूर्वमीमांसक थे। ये कुमारिलभट्ट के शिष्य थे। शंकराचार्य बदरिकाश्रम से प्रयाग आये तब कुमारिलभट्ट से मिले थे और कुमारिलभट्ट के कथानानुसार ही मण्डन के यहाँ जाकर मण्डन से शास्त्रार्थ किया था। मण्डनमिश्र शास्त्रार्थ में हारकर शर्त के अनुसार शंकराचार्य के शिष्य हो गये और सन्यासी होकर विश्वरूप तथा सुरेश्वराचार्य के नाम से प्रसिद्ध हुये। शंकराचार्य ने इनको श्रृंगेरी मठ का आचार्य बनाया था। इन्होंने कितने ही ग्रंथ रचे हैं। उनसे इनके विचार की प्रौढ़ता तथा सुश्रुत खला पायी जाती है। यही कारण है, उनके वाक्यों को चित्सुख, विद्यारण्य, सदानन्द, गोविन्दानन्द, अप्पय्यदीक्षित आदि प्रायः सभी परवर्ती आचार्यों ने प्रमाण के रूप में उद्धृत किया है। सन्यास ग्रहण करने के पूर्व मण्डन मिश्र ने आपस्तम्बीय मण्डनकारिका, भावना विवेक और काशी मोक्ष निर्णय नामक ग्रंथों की रचना की थी। सन्यास लेने के पश्चात् इन्होंने—तैत्तिरीय श्रुति वार्त्तिक, नैष्कर्मसिद्धि, इष्टसिद्धि या स्वराज्यसिद्धि, पञ्चीकरण वार्त्तिक, बृहदारण्यकोपनिषद् वार्त्तिक, ब्रह्मसूत्रभाष्य

वार्तिक, विधिविवेक, मानसोल्लास या दक्षिणमूर्तिस्तोत्र वार्तिक, लघु वार्तिक, वार्तिकसार और वार्तिक सार सग्रह, आदि ग्रंथ लिखे थे। इन्होंने सन्यास लेने के पश्चात् शाकरमत का ही समर्थन अपने ग्रंथों में किया और शाकर मत का ही प्रचार किया था।

६—सर्वज्ञात्ममुनि

सर्वज्ञात्ममुनि शृगेरी मठ की गद्दी पर विराजमान थे। इनका दूसरा नाम नित्यबोधोपाचार्य था। इन्होंने लगभग आठवीं शताब्दी के अंत में शाकर मत को और भी परिष्कृत करने के उद्देश्य से 'सक्षेप शारीरक' नामक ग्रंथ की रचना की। इन्होंने अपने गुरु का नाम देवेश्वराचार्य लिखा है। ये दक्षिण के ही रहने वाले होंगे। इनका रचा हुआ 'सक्षेपशारीरक' ग्रंथ ब्रह्मसूत्र-शाकरभाष्य के आधार पर लिखा गया है। इसमें श्लोक और वार्तिक दोनों हैं। जैसे शारीरकभाष्य चार अध्यायों में है, वैसे इसमें भी चार ही अध्याय हैं और उनके विषयों का क्रम भी उसी के समान है। सर्वज्ञात्म मुनि ने अपने ग्रंथ को 'प्रकरण वार्तिक' बतलाया है। इसके पहले अध्याय में ५६२, दूसरे में २४८, तीसरे में ३६५ और चौथे में ५३ श्लोक हैं। परवर्ती आचार्यों ने इस ग्रंथ को प्रमाणरूप से स्वीकार किया है। मधुसूदन सरस्वती और रामतीर्थ स्वामी ने इस पर टीकाएँ लिखी हैं।

७—आचार्य वाचस्पति मिश्र

वाचस्पति मिश्र 'भामती' का नवीं शताब्दी में हुये हैं। इनका जन्मस्थान मिथिला माना जाता है। इनके ग्रंथों से ज्ञात होता है, ये बड़े घुरन्धर विद्वान् थे और अपने समय के अद्वैतमत के सर्व-प्रधान आचार्य थे। इनके बाद प्रायः सभी आचार्यों ने इनके वाक्य प्रमाणरूप में ग्रहण किये हैं। शाकरभाष्य पर इनकी 'भामती' टीका है। शाकरमत समझने के लिये अति उपयोगी मानी जाती है। इनकी धर्मपत्नी का नाम 'भामती' था। उसके उत्तम व्यवहार से प्रसन्न होकर उसका नाम सदा बना रहे इसीलिये उस टीका नाम इन्होंने 'भामती'

रक्खा था। वाचस्पति मिश्र ने वेदान्त पर 'भामती,' सुरेश्वरकृत ब्रह्मसिद्धि पर 'ब्रह्मस्तव समीक्षा', साख्यकारिका पर 'तत्त्व कौमुदी,' पानञ्जलदर्शन पर 'तत्त्ववैशारदी', न्यायदर्शन पर 'न्याय वाक्तिक-तात्पर्य', पूर्व मीमांसा दर्शन पर 'न्यायसूची निबन्ध', भाट्ट मत पर 'तत्त्वविन्दु' तथा मण्डनमिश्र के विधिविवेक पर 'न्यायकणिका' नामक टीका की है। इनके अतिरिक्त 'खण्डन कुठार' ओर 'स्मृति सग्रह' नामक पुस्तकों के रचियता का नाम भी वाचस्पति मिश्र ही मिलता है। परन्तु यह कहना कठिन है, इन दोनों के लेखक भी यही थे या अन्य कोई वाचस्पति मिश्र। वाचस्पति मिश्र ने यो तो छहो दर्शनो की टीकायें लिखी हैं और उनमें उनके सिद्धान्तों का निष्पक्षभाव से समर्थन किया है। तो भी उनका प्रधान लक्ष्य शांकर सिद्धान्त ही है। इनके ग्रंथों में काफी मौलिकता पायी जाती है। शांकर सिद्धान्त के प्रचार में इनका बहुत बड़ा हाथ रहा है। इनकी 'भामती' टीका अद्वैतवाद का एक प्रामाणिक ग्रंथ है। ये केवल विद्वान् ही नहीं थे, उच्चकोटि के साधक भी थे। इन्होंने अपना प्रत्येक ग्रंथ श्री भगवान् को ही समर्पण किया है। इससे इनकी आध्यात्मिक प्रवृत्ति का ज्ञान होता है।

८-कृष्णमिश्र यति

कृष्णमिश्र यति ग्याहरवी शताब्दी के शेष भाग में हुये हैं। नाटक और काव्य सर्वसाधारण पर गद्यादि की अपेक्षा अधिक प्रभाव डालते हैं और सुबोध भी होते हैं। अपने समय में अद्वैतमत का विशेष प्रचार करने के उद्देश्य से कृष्णमिश्र ने 'प्रबोध चन्दोदय' नामक नाटक की रचना की। यह एक सन्यासी थे। इनके ग्रंथ से इनकी कवित्व शक्ति तथा दार्शनिक प्रतिभा का परिचय मिलता है। इससे अधिक इनके जीवन के विषय में कुछ भी ज्ञात नहीं है।

९-प्रकाशात्म यति

प्रकाशात्म यति प्रायः ग्याहरवी शताब्दी में हुए हैं, तभी आचार्य रामानुज का अविर्भाव हुआ था और रामानुज ने शांकर मत का बड़े जोरदार

शब्दों में खड्डन किया था। तब शाकर मत को पुष्ट करने की चेष्टा प्रकाशात्म यति ने की। इन्होंने पञ्चपादाचार्यकृत पञ्चपादिका पर 'पञ्चपादिका-विवरण' नामक टीका की रचना की। अद्वैत जगत् में यह टीका भी बहुत मान्य है। बाद के आचार्यों ने प्रकाशात्म यति के वाक्य प्रमाण के रूप में उद्धृत किये हैं। उन्होंने अपना परिचय कही नहीं दिया है। ये दशवीं शताब्दी के बाद तेरहवीं शताब्दी के पहले हुये हैं। ये सन्यासी थे और इनके गुरु का नाम श्रीमत अनन्यानुभव था। इनके ग्रंथ से ज्ञात होता है, ये प्रकाण्ड विद्वान् थे। इनका दूसरा नाम प्रकाशानुभव था। इनके पञ्चपादिका विवरण नामक ग्रंथ क द्वारा अद्वैत मत का विशेषकर पञ्चपादाचार्य के मत का अच्छा प्रचार हुआ।

१०-आचार्य अद्वैतानन्द बोधेन्द्र

आचार्य अद्वैतानन्द का जन्म लगभग ११४६ ई० में दक्षिण भारत की कावेरी नदी के तट पर पञ्चनद नामक स्थान में हुआ था। इनके पिता का नाम प्रेमनाथ और माता का नाम पार्वती देवी था। ये कौण्डिन्य गौत्र के थे। इनका नाम पहले सीतानाथ था। इन्होंने प्रायः १७ वर्ष की आयु में सन्यास ले लिया था। इनके गुरु का नाम भूमानन्द सरस्वती या चन्द्रशेखरेन्द्र सरस्वती था। इनके गुरु काञ्ची के शारदामठ (कामकोटिपीठ) के अध्यक्ष थे। गुरु अद्वैतानन्द को अपने स्थान का प्रायः ११६६ ई० में महन्त नियुक्त करके काशी चले गये। अद्वैतानन्द ने रामानन्द सरस्वती से शारीरिक सूत्र भाष्यादि अद्वैत विद्या पढ़ी थी। ३३ वर्ष अध्यक्षपद पर रहकर ५० वर्ष की आयु में समाधि ग्रहण की थी। इनके दो नाम और थे-चिद्विलास और आनन्दबोधाचार्य। अद्वैतानन्द ने तीन ग्रंथों की रचना की थी-ब्रह्म-विद्याभरण, शांतिविवरण और गुरु प्रदीप। इनमें 'ब्रह्मविद्याभरण' ही मुख्य है। इसमें ब्रह्मसूत्र के चारों अध्यायों की व्याख्या है। इसे शाकरभाष्य को वृत्ति कहते हैं। अद्वैतानन्द ने अधिकतर वाचस्पति मिश्र के मत का अनुसरण किया है।

११-श्रीहर्षमिश्र

शकराचार्य और सुरेश्वराचार्य के बाद प्रायः बारहवीं शताब्दी तक अद्वैतमन के जिनने आचार्य हुये उन्होंने प्रायः व्याख्याया वृत्ति ही लिखी, किसी ने कोई प्रमेय बहुल प्रकरण ग्रंथ नहीं लिखा। बारहवीं शताब्दी में श्रीहर्षमिश्र हुये, उन्होंने अन्य मतों का खण्डन करने के लिये एक प्रकरण ग्रंथ लिखा और अद्वैत जगत् में नवयुग उपस्थित कर दिया। इनकी देखादेखी इनके समसामायिक आनन्दबोध भट्टारकाचार्य तथा बाद के चित्मुखाचार्य आदि ने भी प्रकरण ग्रंथों की रचना की। श्रीहर्ष दार्शनिक और कवि दोनों थे। इनके पिता का नाम श्री हीर पण्डित था और माता का नाम मामल्लदेवी था। इनके पिता भी कवि थे किन्तु उनका कोई ग्रंथ या वर्णन नहीं मिलता। कहते हैं इनके पिता को राजसभा में किसी पंडित ने शास्त्रार्थ में हराया था। इसका उन्हें बड़ा दुःख था। वे भगवती की उपासना करने लगे। भगवती ने प्रसन्न होकर वर दिया तुम्हें एक दिग्विजयी पुत्र प्राप्त होगा। उसके बाद श्रीहर्ष का जन्म हुआ। जब पिता का अंत समय आया तब उन्होंने पुत्र श्रीहर्ष को अपना हार का परिचय देकर कहा-तुम पंडित को हरा दोगे तो परलोक में मुझे शांति मिलेगी। श्रीहर्ष ने पिता का वाक्य पूरा करने की प्रतिज्ञा की। पिता की मृत्यु के बाद उनके श्राद्धादिक करके उन्होंने विभिन्न स्थानों पर घूम-घूमकर विद्याध्ययन किया। फिर एक सुयोग्य साधक से चिन्तामणि मन्त्र लेकर एक नदी के तट पर एक पुराने मंदिर में भगवती का आराधन किया। भगवती ने प्रसन्न होकर यह वर दिया, तुम सब विद्याओं में पारङ्गत हो जाओगे तथा तुम्हें असाधारण वाक्चातुरी प्राप्त होगी। वर प्राप्त करके ये कान्यकुब्ज के राजा की सभा में आये और वहाँ अपने पिता को हराने वाले पंडित को शास्त्रार्थ में हराया। राजा ने उनके प्रकाण्ड पाण्डित्य से प्रसन्न होकर उनका बहुत सम्मान किया तब से वे राजा के ही आश्रित रहे। राजा का नाम जयचन्द्र या जयन्तचन्द्र था।

मतवाद

श्रीहर्ष जिस समय हुये थे उस समय देश में न्याय दर्शन का कुछ विशेष प्रचार हो रहा था। दूसरी ओर वैष्णव लोगो का मत बढ रहा था। दक्षिण और उत्तर भारत में रामानुज और निम्बार्क के मत का प्रचार हो रहा था। ऐसे समय में श्रीहर्ष ने अपनी अपूर्व प्रतिभा से अद्वैतमत का समर्थन और अन्य मतों का खूब जोरदार खण्डन करके अद्वैतमत की रक्षा की। न्यायमत पर उनका इतना कठोर प्रहार हुआ जितना शायद ही किसी दूसरे ने किया हो। उनका 'खण्डन खण्ड खाद्य' अपने ढंग का एक ही ग्रंथ है। उनका दूसरा काव्य ग्रन्थ 'नेषधचरित' है। इसमें उनकी अपूर्व कवित्व छटा और पाण्डित्य परिस्फुटित हुआ है। इनके सिवा अर्णववर्णन, शिवशक्तिसिद्धि, साहसाङ्क-चम्पू, छन्द-प्रशस्ति, विजय-प्रशस्ति, गौडोर्वी-शकुल प्रशस्ति, ईश्वराभिसन्धि और स्थैर्य विचारण-प्रकरण, ये सब उनके अन्यान्य ग्रंथ हैं। श्रीहर्ष ने अपने ग्रंथों में अद्वैतमत का प्रतिपादन किया है। और विशेषतः उदयनाचार्य के न्यायमत का खण्डन किया है। आचार्य श्रीहर्ष के 'खण्डन खण्ड खाद्य' का दूसरा नाम 'अनिर्वचनीय सर्वस्व' है। वास्तव में यह नाम सार्थक है। शकर का मायावाद अनिर्वचनीय ख्याति के ऊपर ही अवलम्बित है। उनके सिद्धान्तानुसार कार्य और कारण भिन्न, अभिन्न अथवा भिन्नाभिन्न भी नहीं है, अपितु अनिर्वचनीय ही है। इस अनिर्वचनीयता के कारण ही कारण सत् और कार्य केवल मायामात्र है। श्रीहर्ष ने खण्डनखण्ड खाद्य में सब प्रकार के विपक्षों का बड़े रोब के साथ खण्डन किया है। तथा उनके सिद्धान्त का ही नहीं, बल्कि जिनके द्वारा वे सिद्ध होते हैं उन प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी खण्डन करके एक अप्रमेय, अद्वितीय एवं अखण्ड वस्तु की ही स्थापना की है।

१२—आनन्द-बोध भट्टारकाचार्य

आनन्द बोध भट्टारकाचार्य बारहवीं शताब्दी में वर्तमान थे। उन्होने 'न्यायमकरन्द' नामक अपने ग्रंथ में वाचस्पतिमिश्र का नामोल्लेख

किया है। और विवरणाचार्य प्रकाशात्म यति के मत का अनुवाद किया है। चित्सुखाचार्य ने जो तेरहवीं शताब्दी में वर्तमान थे, इनके 'न्याय मकरन्द' की व्याख्या की है। इससे ज्ञात होता है, आनन्द बोध बारहवीं शताब्दी में ही हुये हैं। उनके ग्रंथ से ही ज्ञात होता है, उन्होंने विभिन्न ग्रंथों से संग्रह करके 'न्यायमकरन्द' की रचना की थी। वे सन्यासी थे। इससे अधिक उनके जीवन की कोई बात नहीं ज्ञात होती है। उनके तीन ग्रंथ हैं न्यायमकरन्द, प्रमाणमाला और न्यायदीपावली। इन तीनों में उन्होंने अद्वैत मत का विवेचन किया है। 'न्यायमकरन्द' भी अद्वैतमत का एक प्रामाणिक ग्रंथ माना जाता है।

१३—आचार्य अमलानन्द

आचार्य अमलानन्द दक्षिण भारत में हुये हैं। वे यादव वंशीय राजा महादेव और राजा रामचन्द्र के सम सामयिक थे। देवगिरि के राजा महादेव ने सन् १२६० ई० से १२७१ ई० तक शासन किया था। अमलानन्द तेरहवीं शताब्दी में हुये हैं। वे देवगिरि राज्य के अन्तर्गत ही किसी स्थान में रहते थे, ऐसा अनुमान होता है। जन्मस्थान आदि का पूरा पता नहीं है। उनके गुरु का नाम अनुभवानन्द था। ये अद्वैत मत के समर्थक थे। उनके तीन ग्रंथ मिलते हैं। १—'वेदान्त कल्पतरु' है। इसमें वाचस्पति मिश्र की 'भामती' टीका की व्याख्या की गई है। यह ग्रंथ भी अद्वैतमत का प्रामाणिक ग्रंथ माना जाता है। बाद के आचार्यों ने इससे भी प्रमाण ग्रहण किये हैं। २—'शास्त्र दर्पण' है। इसमें ब्रह्मसूत्र के अधिकरणों की व्याख्या की गई है। ३—'पञ्चपादिका दर्पण' है। यह पद्मपादाचार्य की 'पञ्चपादिका' की व्याख्या है। इन तीन ग्रंथों की भाषा प्राञ्जल और भाव गम्भीर है। इनसे अमलानन्द की महान् विद्वता का परिचय मिलता है।

१४—चित्सुखाचार्य

चित्सुखाचार्य का आविर्भाव प्रायः तेरहवीं शताब्दी में हुआ था। उन्होंने अपने 'तत्त्वप्रदीपिका' नामक ग्रंथ में न्याय लीलावतीकार वल्लभाचार्य के मत का सङ्ग्रह किया है, जो बारहवीं शताब्दी

मे हुये थे। उस खण्डन में उन्होंने श्रीहर्ष के मत का उद्धरण दिया है। जो उस शताब्दी के अन्त में हुये थे। उधर तेरहवीं शताब्दी के अन्त से लेकर चौदहवीं शताब्दी तक जोवित रहने वाले विद्यारण्य स्वामी ने उनका अपने ग्रंथ में उल्लेख किया है। इससे ज्ञात होता है, वे तेरहवीं शताब्दी में ही ये हुए थे। उनके जन्म स्थान आदि का पूरा पता नहीं है। उन्होंने 'तत्त्वप्रदीपिका' के मङ्गलाचरण में अपने गुरु का नाम ज्ञानोत्तम लिखा है। इनके समय में पुनः न्यायमत का जोर बढ़ रहा था। द्वादश शताब्दी में श्रीहर्ष ने न्यायमत का खण्डन किया था। अब तेरहवीं शताब्दी के आरम्भ में गङ्गेश ने हर्ष के मत का खण्डन करके न्यायमत का प्रचार किया। दूसरी ओर द्वैतवादी वैष्णव आचार्य भी अद्वैतमत का खण्डन कर रहे थे। ऐसे समय में चित्सुखाचार्य ने अद्वैतमत का समर्थन और न्यायआदि मतों का खण्डन करके शांकर मत की रक्षा की। उन्होंने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये 'तत्त्वप्रदीपिका', 'न्यायमकरन्द' की टीका, और 'खण्डन खण्ड खाद्य' की टीका लिखी। तत्त्वप्रदीपिका का दूसरा नाम 'चित्सुखी' भी है। अपनी प्रतिभा के कारण इन्होंने अल्प समय में ही अच्छी प्रतिष्ठा प्राप्त की थी। चित्सुख भी अद्वैतवाद के स्तम्भ माने जाते हैं। परवर्ती आचार्यों ने उनके वाक्यों को भी प्रमाण के रूप में उद्धृत किया है।

१५—आचार्य भारती तीर्थ

आचार्य भारती तीर्थ विद्यारण्य स्वामी के गुरु बताये जाते हैं। कुछ लोगों का कहना है, विद्यारण्य स्वामी का ही नाम भारती तीर्थ था। परन्तु कई कारणों से यह मत उचित ज्ञात नहीं होता है। विद्यारण्य स्वामी और भारतीतीर्थ दो व्यक्ति थे, यही ठीक ज्ञात होता है। स्वयं माधवाचार्य अर्थात् विद्यारण्य ने अपने ग्रंथ 'जमिनीय न्यायमाला' की टीका 'विस्तर' में भारतीतीर्थ को अपना गुरु लिखा है। विद्यारण्य ने कही भारती तीर्थ, कही विद्यातीर्थ, और कही शंकरानन्द को गुरु रूप में स्मरण किया है। विद्यातीर्थ भारतीतीर्थ के गुरु थे, ऐसा

भारतीतीर्थ ने अपने ग्रंथ 'वैयासिक न्यायमाला' में लिखा है। इससे ज्ञात होता है, विद्यारण्य स्वामी ने पहले विद्यातीर्थ से और उनके अर्धनि होने पर भारतीतीर्थ और शंकरानन्द से उपदेश ग्रहण किया था। विद्यारण्य के शिष्य रामकृष्ण ने भी पचदशी की स्वलिखित टीका के प्रत्येक परिच्छेद के मङ्गलाचरण में भारतीतीर्थ और विद्यारण्य दोनों का उल्लेख किया है। अतएव दोनों एक व्यक्ति नहीं थे। आचार्य भारतीतीर्थ शांकर मत के अनुयायी थे और उन्होंने उस मत की व्याख्या करने के लिये ही 'वैयासिक न्यायमाला' की रचना की थी। शांकर मतानुसार ब्रह्मसूत्र का तात्पर्य समझने के लिये यह ग्रंथ अति उपयोगी माना जाता है। यह ग्रंथ सरल और सुबोध भाषा में पद्य में लिखा गया है। इसमें ब्रह्मसूत्र के चारों अध्यायों का सारांश भी चार श्लोको में दिया है।

१६—आचार्य शंकरानन्द

आचार्य शंकरानन्द भी विद्यारण्य स्वामी के शिक्षा गुरु थे। विद्यारण्य ने पचदशी के मङ्गलाचरण में तथा विवरण प्रमेय सग्रह के मङ्गलाचरण में उन्हें गुरु रूप से प्रणाम किया है। वे चौदहवीं शताब्दी में हुए हैं। वे भी अद्वैतवादी थे। उन्होंने शांकरमत का समर्थन किया है। शांकरमत का प्रचार करने के लिये शंकरानन्द ने—'ब्रह्मसूत्रदीपिका,' गीता की टीका, और १०८ उपनिषदों की टीका लिखी है। ब्रह्मसूत्रदीपिका में अति सरल भाषा में शांकरमतानुसार ब्रह्मसूत्र की व्याख्या की है। गीता और उपनिषदों की टीका में भी शंकराचार्य का ही अनुसरण किया है। उनके ग्रंथों से ज्ञात होता है, वे अगाध पंडित थे। उनके नाम से एक आत्मपुराण नामक ग्रंथ भी मिलता है। इसमें अद्वैतवाद के प्रायः सभी सिद्धान्त, श्रुतिरहस्य, योगसाधनरहस्य आदि सभी बातें बड़ी सरल और मर्मस्पर्शी भाषा में लिखी गई हैं। अद्वैतसाहित्य जगत् का यह आत्मपुराण भी एक अमूल्यरत्न है।

१७--माधवाचार्य या विद्यारण्य मुनि

माधवाचार्य प्राय १३-१४ वीं शताब्दी में हुये थे। उनके जीवन चरित्र के विषय में भी बड़ा मतभेद है। कुछ लोगों का कहना है, उनका जन्म सन् १२६७ ई० में तुगभद्रा नदी के तटवर्ती हाम्पी नगर के पास एक गाँव में हुआ था। उन्होंने 'पराशरमाधव' नामक अपने ग्रंथ में जो अपना परिचय दिया है, उससे ज्ञात होता है, उनके पिता का नाम मायण, माता का श्रीमती तथा दो भाइयों का सायण और भोगनाथ था। सूत्र बोधायन, गोत्र भरद्वाज और यजुर्वेदी ब्राह्मण-कुल में उनका जन्म हुआ था। उन्हीं के ग्रंथों से ज्ञात होता है, उनके कुल का नाम भी सायण ही था और उनके भाई वेदभाष्यकार सायण अपने कुल नाम से ही प्रसिद्ध हुये थे। माधव के गुरु के विषय में पहले वर्णन हो चुका है। उन्होंने गुरुरूप में विद्यातीर्थ, भारतीतीर्थ और शकरानन्द को नमस्कार किया है। सायणाचार्य ने भी विद्यातीर्थ की ही वेदभाष्य के आरम्भ में वन्दना की है। भारतीतीर्थ ने भी विद्यातीर्थ को ही अपना गुरु लिखा है। इससे ज्ञात होता है—माधवाचार्य, सायण और भारतीतीर्थ तीनों ने विद्यातीर्थ से ही शिक्षा प्राप्त की थी। माधवाचार्य ही विजयनगरराज्य के संस्थापक थे। सन् १३३५ में या १३३६ ई० के लगभग विजयनगर के राजसिंहासन पर महाराज वीर बुक्क को अभिषिक्त कर वे उनके प्रधान मन्त्री बने थे। वे उच्च कोटि के राजनीतिज्ञ और प्रबध पटु थे। साथ ही दार्शनिक, कवि, वैयाकरण, स्मृति संग्रहकार थे। उनके समान विभिन्न गुण सम्पन्न व्यक्ति बहुत दुर्लभ है। उन्होंने जिस काम को हाथ में लिया उसी में अपूर्व सफलता प्राप्त की थी। अब उनकी रचनाओं का भी संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है।—१ माधवीय धातु वृत्ति—यह व्याकरण का ग्रंथ है। २-जैमिनीय न्यायमाला और उसकी टीका 'विवरण',—यह पूर्वमीमांसा सम्बन्धी ग्रंथ है। ३-पराशरमाधव यह पराशर संहिता के ऊपर एक निबन्ध है। स्मृतिशास्त्र का ऐसा उपयोगी

ग्रंथ सम्भवतः दूसरा नहीं है। पराशर संहिता में जिन विषयों पर प्रकाश नहीं डाला गया, वह सब अश्व दूसरी स्मृतियों से लेकर उसे श्लोकबद्ध कर 'पराशर माधव' में जोड़ दिया गया है।

४—सर्व दर्शन सग्रह—इसमें समस्त दर्शनो का सार सगृहीत किया गया है। ५—विवरण प्रमेय-सग्रह-पञ्चपादाचार्यकृत पञ्चपादिका विवरण के ऊपर एक प्रमेयप्रधान निबन्ध है। ६—सूत संहिता की टीका-सूत संहिता स्कन्द पुराण के अन्तर्गत है, उसमें अद्वैत वेदान्त का निरूपण है। उसके ऊपर माधवाचार्य ने विशद टीका लिखी है। ७—पञ्चदशी-यह अद्वैत वेदान्त का एक प्रधान प्रकरण ग्रंथ है। इसमें १५ प्रकरण और प्रायः पन्द्रह सौ श्लोक हैं। ८—अनुभूति प्रकाश-इसमें उपनिषदों की आख्यायिकाएँ श्लोकबद्ध करके सग्रह की गयी हैं। ९—अपरोक्षानुभूति की टीका—'अपरोक्षानुभूति' शंकराचार्य की रचना है, उस पर विद्यारण्य स्वामी ने बहुत सुन्दर टीका की है। १०—जीवन्मुक्ति विवेक—इस ग्रंथ में सन्यासियों के समस्त धर्मों का निरूपण किया गया है। ११—ऐतरेयोपनिषद्दीपिका—यह ऐतरेयोपनिषद् की शंकर भाष्यानुसारी टीका है। १२—तैत्तिरीयोपनिषद्दीपिका—यह तैत्तिरीयोपनिषद् की शंकर भाष्यानुसारी टीका है। १३—छान्दोग्योपनिषद्दीपिका—यह छान्दोग्योपनिषद् की शंकरभाष्यानुसारी टीका है। १४—बृहदारण्यक वार्त्तिकसार—आचार्य शंकर के बृहदारण्यक भाष्य पर जो सुरेश्वराचार्य कृत वार्त्तिक है, इसमें उसका श्लोक बद्ध संक्षिप्त सार है। १५—शंकर दिग्विजय-यह शंकराचार्य का जीवन चरित्र है और एक उत्कृष्ट कोटि का काव्य है। १६—काल माधव—यह एक स्मृतिशास्त्र सम्बन्धी ग्रंथ है। उनके उक्त ग्रंथों से ज्ञात होता है, विद्यारण्य स्वामी की प्रतिभा सर्वतोमुखी थी। वे कवि, दार्शनिक, राजनीतिज्ञ, तत्त्वनिष्ठ महान् सग्रही और पूर्ण त्यागी थे। वे जैसे सफल राज्य सस्थापक थे वैसे ही सन्यासियों में भी अग्रगण्य थे। सन्यास-ग्रहण के पश्चात् वे श्रृंगेरी मठ के शंकराचार्य की गद्दी पर सुशोभित हुये थे। इस प्रकार सौ वर्ष से भी अधिक आयु लाभ कर उन्होंने अपनी जीवन यात्रा समाप्त की थी।

१८—आचार्य आनन्दगिरि

आचार्य आनन्दगिरि शकराचार्य के भाष्यो के टीकाकार है। उन्होंने वेदान्त सूत्र के शाकरभाष्य पर न्याय निर्णय' नाम की टीका लिखी है। शकराचार्य के जितने भाष्य हैं, उन सब पर ही इनकी टीका है। भाष्य के भाव को हृदयगम कराने में इनकी टीका अच्छी सहायक है। इनके गुरु शुद्धानन्द स्वामी थे। वे सम्भवतः श्रु गेरी आदि में से किसी मठ के अधीश्वर थे। किन्हीं-किन्हीं के मत में वे स्वयं शकराचार्य के शिष्य थे। परन्तु यह सम्भव नहीं है। उन टीकाओं में भामती, विवरण, कल्पतरु आदि टीकाओं की छाया देख पड़ती है। तथा उन्होंने स्वयं भी अन्य टीकाओं का आश्रय लेने की बात लिखी है। अतः उनका उन टीकाकारों से पूर्ववर्ती होना कदापि संभव नहीं है। टीकाओं के अतिरिक्त उन्होंने 'शकरदिग्विजय' नामक एक स्वतन्त्र ग्रंथ भी लिखा है। वह भी विद्यारण्य स्वामी के शकरदिग्विजय के पीछे लिखा गया है। इससे सिद्ध होता है, वे विद्यारण्य स्वामी के परवर्ती और अप्पय्य दीक्षित के पूर्ववर्ती हैं। कारण—अप्पय्यदीक्षित ने 'सिद्धांत नेश' में न्याय निर्णय टीका का उल्लेख किया है। विद्यारण्य स्वामी का काल चौदहवीं शताब्दी है और अप्पय्यदीक्षित का सोलहवीं एवं सत्रहवीं शताब्दी का पूर्व भाग है। अतः आनन्दगिरि का काल पन्द्रहवीं शताब्दी है।

आनन्दगिरि का दूसरा नाम आनन्दज्ञान है। उनके पूर्वार्थम और जीवन चरित्र का परिचय नहीं मिलता है। उनका जीवन एक सन्यासी जीवन था, वे एक सफल टीकाकार और उन्नत दार्शनिक थे। उन्होंने शकराचार्यकृत उपनिषद् भाष्य, गीता भाष्य, शारीरक भाष्य, और अतः श्लोको पर तथा सुरेश्वराचार्यकृत तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य आदि बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य पर टीका लिखी है। और 'शकरदिग्विजय' नामक एक स्वतन्त्र ग्रंथ का निर्माण किया है।

१९—आचार्य प्रकाशानन्द

आचार्य प्रकाशानन्द 'वेदान्त सिद्धांत मुक्तावली' के रचयिता हैं।

इनके गुरु आचार्य ज्ञानानन्द थे। ये भी अप्पय्य दीक्षित के पूर्ववर्ती थे। अप्पय्य दीक्षित ने सिद्धान्त लेश में इनके मत का उल्लेख किया है। विद्यारण्य के परवर्ती हैं। वेदान्त सिद्धान्त मुक्तावली में कही-कही इन्होंने पचदशी के उदाहरणों को उद्धृत किया है। अतः इनका जीवन काल पन्द्रहवीं शताब्दी ही होना चाहिये। इनका जीवन सबन्धी परिचय इतना ही है। इनकी 'वेदान्त सिद्धान्त मुक्तावली' वेदान्त का सुप्रसिद्ध प्रमाणरूप ग्रंथ है। इनकी विवेचन शैली बहुत युक्ति युक्त, पाण्डित्यपूर्ण और प्राञ्जल है। इससे उनकी साहित्यिक प्रतिभा का अच्छा परिचय मिलता है। इसमें गद्य में विचार करके पद्य में सिद्धान्त निरूपण किया है। इसके ऊपर अप्पय्य दीक्षित की 'सिद्धान्त दीपिका' नाम की एक वृत्ति है। इसका अंग्रेजी अनुवाद भी है।

२०—आचार्य अखण्डानन्द

आचार्य अखण्डानन्द का स्थिति काल भी पन्द्रहवीं शताब्दी ही है। इनके गुरु आचार्य अखण्डानुभूति थे। इन्होंने पचपादिका विवरण के ऊपर 'तत्त्वदीपन' नामक निबन्ध लिखा है। यह एक प्रामाणिक ग्रंथ माना जाता है। अप्पय्य दीक्षित ने भी अपने सिद्धान्त लेश में इसका मत उद्धृत किया है। विवरण के ऊपर भाव प्रकाशिका नामक एक और टीका है। 'तत्त्वदीपन' उससे पूर्ववर्ती है। भावप्रकाशिका में उसका उल्लेख है। भावप्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रम १५४१ ई० में वर्तमान थे। अतः अखण्डानन्द स्वामी का जीवन काल पन्द्रहवीं शताब्दी ही होना चाहिये।

२१—मल्लनाराध्य

मल्लनाराध्य दक्षिण भारत के निवासी थे। उनका जन्म कोटीश वंश में हुआ था। उन्होंने 'अद्वैत रत्न' और 'अभेद रत्न' नामक दो प्रकरण ग्रंथ लिखे हैं। उनका जन्म सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में हुआ था। उन्होंने अद्वैत रत्न के ऊपर 'तत्त्वदीपन' नामक टीका भी लिखी है। मल्लनाराध्य ने द्वैतवादियों के मत का खण्डन करने के लिये इस ग्रंथ की रचना की है। यह ग्रंथ अप्रकाशित है।

२२—आचार्य नृसिंहाश्रम

नृसिंहाश्रम अद्वैत सम्प्रदाय के प्रमुख आचार्यों में गिने जाते हैं। इनके गुरु जगन्नाथाश्रम थे। नृसिंहाश्रम का 'तत्त्व विवेक' नामक ग्रंथ है, उसका समाप्तिकाल स० १६०४ वि० अर्थात् १५४७ ई० है। अतः उनका जीवनकाल सोलहवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध ही होना चाहिये। नृसिंहाश्रम उद्भट दार्शनिक और बड़े प्रौढ़ पण्डित थे। उनकी रचना उच्चकोटि की और युक्ति प्रधान है। कहते हैं, उन्हीं की प्रेरणा से अप्पय्य दीक्षित ने परिमल, न्याय रक्षामणि एवं सिद्धान्त लेश आदि वेदान्त ग्रन्थों की रचना की थी। नृसिंहाश्रम के रचित ग्रंथों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है — १—भाव प्रकाशिका—यह प्रकाशात्मक यतिकृत पञ्चपादिका विवरण की टीका है। २—तत्त्व विवेक—यह ग्रंथ अप्रकाशित है। इसमें केवल दो परिच्छेद हैं। इसके ऊपर उन्होंने स्वयं ही 'तत्त्वविवेक दीपन' नाम की एक टीका लिखी है। ३—भेद धिक्कार इसमें भेदवाद का खण्डन है। ४—अद्वैत दीपिका—यह अद्वैत वेदान्त का एक युक्तिप्रधान ग्रंथ है। ५—वैदिक सिद्धान्त संग्रह—इसमें ब्रह्मा, विष्णु और शिव की एकता की गई है, और यह बतलाया गया है, ये तीनों एक ही परब्रह्म की अभिव्यक्ति मात्र हैं। ६—तत्त्व बोधिनी—यह सर्वज्ञात्म मुनिकृत संक्षेप शारीरक की व्याख्या है।

२३—नारायणाश्रम

नारायणाश्रम नृसिंहाश्रम के शिष्य थे। वे उन्हीं के समकालीन हैं। नारायणाश्रम ने अपने गुरु के 'भेद धिक्कार' तथा 'अद्वैत दीपिका' नामक ग्रंथों पर टीका लिखी है। भेद धिक्कार की टीका का नाम 'भेद-धिक्कार सत्क्रिया' है, उसके ऊपर 'भेदधिक्कारसत्क्रियोज्ज्वला' नाम की एक टीका है। नारायणाश्रम की ग्रंथ रचना का प्रधान प्रयोजन द्वैतवाद का खण्डन ही है।

२४—रंगराजाध्वरी

रंगराजाध्वरी सुप्रसिद्ध विद्वान् अप्पय्य दीक्षित के पिता थे। इनके

पिता का नाम आचार्य दीक्षित था। आचार्य दीक्षित भी अद्वैत सम्प्रदाय के आचार्यों में गिने जाते हैं। उन्होंने बहुत-से यज्ञ किये थे, इसी से वे 'दीक्षित' इस उपनाम से विभूषित हुये थे। इनका निवासस्थान काची था। इनका दूसरा नाम वक्ष स्थलाचार्य था। ये विजयनगर के राजा कृष्णदेवराज के सभापण्डित थे। उन्होंने इन्हे यह नाम प्रदान किया था। ये बड़े ही धर्मनिष्ठ और कर्तव्यपरायण थे, इन्होंने बहुत से यज्ञ देवालयप्रतिष्ठा, ब्राह्मण भोजन एवं जलाशय निर्माणादि धार्मिककृत्य किये थे। इनके दो विवाह हुये थे। इनकी पहली पत्नी एक शैव मतावलम्बी ब्राह्मण की कन्या थी और दूसरी श्री वैकुण्ठाचार्य वशीय श्री रगमाचार्य की पुत्री तोतारम्बा देवी थी। तोतारम्बा के गर्भ से आचार्य दीक्षित के चार पुत्र हुये। उनमें सबसे बड़े रगराजाध्वरी अथवा रगराजमखी थे। 'रगराज' उनका नाम था, 'अध्वरी' या 'मखी' याज्ञिक होने से जोड़ दिया गया है। अप्पय्यदीक्षित ने अपने ग्रंथों में अपने पिता, पितामह एवं मातामहादि का परिचय दिया है। रगराजाध्वरी सम्पूर्ण विद्याओं में कुशल थे। अप्पय्यदीक्षित को उन्हीं से विद्या प्राप्त हुई थी। रगराजाध्वरी का पाण्डित्य असाधारण था। उन्होंने 'अद्वैत विद्यामुकुर' एवं 'विवरणदर्पण' प्रभृति ग्रंथ रचे हैं। उन्होंने अपने ग्रन्थों में न्याय, वैशेषिक एवं सांख्यदि मतों का खण्डन करके अद्वैत मत की स्थापना की है।

२५-अप्पय्य दीक्षित

शंकराचार्य द्वारा प्रतिष्ठापित अद्वैत सम्प्रदाय परम्परा में जो सर्वश्रेष्ठ आचार्य हुये हैं, उन्हीं में से एक अप्पय्य दीक्षित भी हैं। विद्वत्ता की दृष्टि से इन्हें वाचस्पतिमिश्र, श्री हर्ष एवं मधु सूदन सरस्वती के समकक्ष कहा जा सकता है। ये आलङ्कारिक, वैयाकरण और दार्शनिक थे। इन्हें सर्वत्र स्वतंत्र कहा जाय तो कुछ अत्युक्ति न होगी। अप्पय्यदीक्षित अकबर और जहांगीर के शासनकाल में हुये हैं। इनका जन्म सन् १५५० ई० में हुआ था और मृत्यु ७२ वर्ष की आयु में सन् १६२२ में हुई थी। ये दो भाई थे। इनके छोटे भाई का नाम

अच्चान दीक्षित था। पिता और पितामह के सस्कारानुसार अप्पय्य दीक्षित को भी अद्वैत मत की ही शिक्षा मिली थी तथापि वे परम शिवभक्त थे। अतः शैव सिद्धांत की स्थापना के लिये वे ग्रंथ रचना करने लगे। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये उन्होंने शिव तत्त्व विवेक आदि पाण्डित्यपूर्ण ग्रंथों की रचना की। इसी समय उनके समीप नर्मदा तीर निवासी नृसिंहाश्रम स्वामी उपस्थित हुये। उन्होंने इन्हें सचेत करते हुये अपने पिता के सिद्धांत का अनुसरण करने के लिये प्रोत्साहित किया। तब उन्हीं की प्रेरणा से इन्होंने परिमल, न्याय रक्षामणि एवं सिद्धांत लेश नामक ग्रंथों की रचना की। मतवाद — दार्शनिक दृष्टि से अप्पय्य दीक्षित अद्वैतवादी या निर्गुण ब्रह्मवादी थे। सगुणोपासना को वे निर्गुण ब्रह्म की उपलब्धि के साधन रूप में स्वीकार करते हैं। वे यद्यपि शिव भक्त थे तथापि उनकी रचनाओं में उनकी विष्णुभक्ति का भी प्रमाण मिलता है। कई स्थानों पर उन्होंने भक्तिभाव से विष्णु की वन्दना की है। उनके ग्रंथों में उनकी सर्वतो-मुखी प्रतिभा का परिचय मिलता है। मीमांसा के तो वे धुरन्धर पंडित थे। उनकी 'शिवार्क मणिदीपिका' नाम की पुस्तक में उनका मीमांसा, न्याय, व्याकरण और अलंकारशास्त्र सम्बन्धी प्रगाढ़ पाण्डित्य पाया जाता है। शांकर सिद्धांत में वाचस्पति मिश्र ने, रामानुज मत में सुदर्शन ने और मध्वमत में जयतीर्थ ने जो काम किया है, वही काम अप्पय्यदीक्षित ने 'शिवार्क मणि दीपिका' रचकर श्रीकण्ठ के सम्प्रदाय में किया है। कहीं-कहीं तो दीपिका में उनकी अपेक्षा भी अधिक मौलिकता है। इस निबन्ध को टीका न कहकर यदि मौलिक ग्रंथ कहा जाय तो अधिक उपयुक्त होगा। उन्होंने अद्वैतवादी होकर भी द्वैतवाद की स्थापना में जैसी उदारता का परिचय दिया है, वह वस्तुतः बहुत ही श्लाघनीय है। जिस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने छहों दर्शनों की टीका करके प्रत्येक दर्शन के सिद्धांत की पूर्णतया रक्षा करके अपनी सर्व तन्त्र स्वतन्त्रता का परिचय दिया है, वैसी ही स्थिति अप्पय्यदीक्षित की है। उन्होंने जैसे शिवार्कमणि दीपिकादि में विशिष्टा-

द्वैत के पक्ष का पूर्णतया समर्थन किया है, वैसे ही परिमल एव सिद्धात लेशादि में अद्वैत सिद्धात की पूर्णतया रक्षा की है। उन्होंने सिद्धात लेश में अद्वैतवादी आचार्यों के ४३ मत भेदों का दिग्दर्शन कराया है। सिद्धात लेश में ब्रह्मसूत्र के समान चार अध्याय हैं। १-समन्वय, २-अविरोध, ३-साधन, और ४-फल। इसे शांकर सम्प्रदाय का कोश कहा जा सकता है। सिद्धान्त लेश में सब आचार्यों के मतों का केवल उल्लेखमात्र है। उनकी समालोचना करके अपना कोई मत निश्चित नहीं किया गया है। अतः यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता, स्वयं अप्पय्यदीक्षित को कौन मत इष्ट था। तथापि अधिकांश उन्हें एक जीववादी एव बिम्ब-प्रतिबिम्बवादी कह सकते हैं।

ग्रन्थ-विवरण

अप्पय्य दीक्षित के विषय में यह प्रसिद्ध है, उन्होंने भिन्न-भिन्न विषयों पर १०४ ग्रन्थ लिखे थे। वे सब इस समय प्राप्य नहीं हैं। उनमें से जो प्राप्य हैं उनका संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है—अलंकार—१-कुवलयानन्द-यह 'चन्द्रालोक' नामक अलंकार ग्रन्थ की विस्तृत व्याख्या है। २-चित्र मीमांसा-इस ग्रन्थ में अर्थ चित्र का विचार किया गया है। इसका खण्डन करने के लिये ही पंडितराज जगन्नाथ ने 'चित्र मीमांसा खण्डन' नामक ग्रन्थ को रचना की थी। ३-वृत्ति वार्तिक इस ग्रन्थ में केवल अभिधा और लक्षणा दो ही वृत्तियों का विचार किया गया है। ४-नाम सग्रह माला-यह ग्रन्थ कोश के सदृश है। इसमें अनुराग-स्नेह आदि परस्पर पर्यायवाची प्रतीत होने वाले शब्दों के तात्पर्य का भेद प्रदर्शित किया गया है।

व्याकरण.—५-नक्षत्रवादावली अथवा पाणिनि तत्रवाद नक्षत्रवाद माला-यह ग्रन्थ क्रोड पत्र के समान है। इसमें सत्ताईस सन्दिग्ध विषयों पर विचार किया गया है। ६-प्राकृत चन्द्रिका-इस ग्रन्थ में प्राकृत शब्दानुशासन की आलोचना की गयी है। मीमांसा.—७-चित्र-पुट-यह अप्रकाशित है। ८-विधि रसायन-इसमें विधित्रय का विचार

है। ९-सुखोपयोजनी-यह विधि रसायन की व्याख्या है। १०-उपक्रम पराक्रम-उपक्रम एव उपसहारादि षड् विध लिग से शास्त्र का निर्गम किया जाता है, यह इस ग्रंथ में दिखलाया गया है, उनमें उपक्रम ही सबसे अधिक प्रबल है। ११-वाद नक्षत्रमाला-इसमें पूर्व मीमांसा और उत्तर मीमांसा के सत्ताईस विषयों की आलोचना है।

वेदान्त — १२ परिमल-ब्रह्मसूत्र-शाकर भाष्य की व्याख्या 'भामती' है, भामती को टीका 'कल्पतरु' है और कल्पतरु की व्याख्या 'परिमल' है। १३-न्यायरक्षामणि-ब्रह्मसूत्र के प्रथम अध्याय की शाकर सिद्धान्तानुसारिणी व्याख्या है। १४-सिद्धान्त लेश-इसमें अद्वैत सम्प्रदाय के आचार्यों के भिन्न भिन्न ४३ मतों का निरूपण किया है। १५-मतसाराथ सग्रह-इसमें श्रीकण्ठ, शंकर, रामानुज, मध्व प्रभृति आचार्यों के मतों का संक्षिप्त परिचय है। शाकर सिद्धान्त — १६-यह ग्रंथ अप्राप्य है। मध्वमत — १७-न्यायमुक्तावली-इस पर अप्पय्य दीक्षित ने स्वयं ही टीका भी लिखी है। रामानुजमत — १८-नियम ग्रंथ मालिका-इसमें रामानुज मत का दिग्दर्शन है। श्रीकण्ठमत — १९-शिवार्कमणि दीपिका-यह ब्रह्मसूत्र के श्रीकण्ठ कृत भाष्य की व्याख्या है। २०-रत्नत्रय परीक्षा-इसमें हरि, हर और शक्ति की उपासना का विषय दिखलाया गया है। शैवमत — मणिमालिका-यह शिव विशिष्टाद्वैत पर हरदत्त प्रभृति आचार्यों के सिद्धान्त का अनुसरण करने वाला निबन्ध है। २२-शिखरिणी माला-इसमें ६४ शिखरिणी छन्दों में भगवान् शंकर के सगुण स्वरूप का गुणगान है। २३-शिवतत्त्व विवेक-यह उपर्युक्त शिखरिणीमाला का व्याख्या-ग्रंथ है। इसमें भगवान् शिव की प्रधानता का प्रतिपादन है। २४-ब्रह्मतर्कस्तव-इसमें भी श्रुति, स्मृति एवं पुराणादि के द्वारा शिव का प्राधान्य निश्चय किया है। २५-शिवार्चनचन्द्रिका-इस निबन्ध में शिव पूजन की विधि का विचार है। इसके ऊपर दीक्षित ने स्वयं ही बाल चन्द्रिका नाम की टीका लिखी है। २६-शिवध्यान पद्धति-इसमें पुराणादि से वाक्य उद्धृत करके शिवध्यान की विधि का विचार किया है। २७-आदित्य स्तवरत्न-यह सूर्य के मिष से अन्तर्यामी शिव का ही स्तव है।

२८-भध्वतत्रमुखमर्दन-इमं ग्रंथं मे भध्वसिद्धान्त का खड्गन है। २९-याद-वाभ्युदय का भाष्य-वेदात्त देशिकाचार्य ने 'यादवाभ्युदय' नामक काव्य की रचना की थी। यह उसी का भाष्य है। इनके सिवा-शिवकण्ठ, रामायण तात्पर्य सग्रह, भारत तात्पर्य सग्रह, शिवाद्वैतविनिर्णय, पचरत्नस्तव, और उसकी व्याख्या, शिवानन्द लहरी, दुर्गाचन्द्र-कला स्तुति और उसकी व्याख्या, कृष्णध्यानपद्धति और उसकी व्याख्या तथा आत्मापर्ण आदि निबन्ध उनकी उत्कृष्ट कृतियाँ हैं।

२६-भट्टोजी दीक्षित

आचार्य भट्टोजी दीक्षित सुप्रसिद्ध वैयाकरण थे। उनकी रची हुई सिद्धान्त कौमुदी और प्रौढमनोरमा प्रसिद्ध हैं। वेदात्त शास्त्र में ये अग्रपथ्य दीक्षित के शिष्य थे। इनके व्याकरण के गुरु प्रक्रिया प्रकाशकार श्री कृष्ण दीक्षित थे। इनकी सिद्धान्त कौमुदी पाणिनीय व्याकरण सूत्रों की वृत्ति है और प्रौढमनोरमा सिद्धान्त कौमुदी की व्याख्या है। उनका तीसरा ग्रंथ 'शब्दकौस्तुभ' है। इसमें पातञ्जल महाभाष्य के विषय का युक्ति पूर्वक समर्थन किया है। चौथा ग्रंथ 'वैयाकरण भूषण' है। इसका प्रतिपाद्य विषय भी व्याकरण ही है। इन्होंने दो वेदान्त ग्रंथ रचे हैं — 'तत्त्व कौस्तुभ' और दूसरा 'वेदात्त तत्त्व विवेक टीका विवरण'। इनमें से केवल तत्त्व कौस्तुभ प्रकाशित हुआ है। इसमें द्वैतवाद का खण्डन है।

२७-सदाशिव ब्रह्मेन्द्र

सदाशिव ब्रह्मेन्द्र स्वामी दीक्षित के समकालीन थे। ये मन्नासी थे और सम्भवतः काची-कामकोटि पीठ के अधीश्वर थे, कारण, इनके रचे हुये गुरुरत्नमालिका नामक ग्रंथ में ब्रह्म विद्याभरणकार स्वामी अद्वैतानन्द का उल्लेख है। वे काञ्ची पीठ के अधीश्वर थे। सदाशिव स्वामी ने अद्वैत विद्या विलास, बोधार्थात्मनिर्बोध, गुरुरत्नमालिका और ब्रह्म कीर्तन तरंगिणी आदि ग्रंथों की रचना की थी।

२८-नीलकण्ठ सूरि

आचार्य नीलकण्ठ सूरि महाभारत के टीकाकार हैं। इनका जन्म

महाराष्ट्र देश में हुआ था। ये गोदावरी के पश्चिमी तट पर कर्ण नामक स्थान में रहते थे। इनका स्थितिकाल सोलहवीं शताब्दी है। ये चर्च में वंश में उत्पन्न हुये थे। इनके पिता का नाम गोविन्द सूरि था। इन की महाभारत की टीका का नाम 'भारत भाव दीप' विख्यात है। गीता की व्याख्या के आरम्भ में अपनी व्याख्या को सम्प्रदायानुसारी बताते हुये इन्होंने शंकराचार्य एवं श्रीधरादि की वन्दना की है। इससे सिद्ध होता है, वे अद्वैतवादी थे। यद्यपि गीता की व्याख्या में इन्होंने कही कही शंकरभाष्य का अतिक्रमण भी किया है, तथापि इनका मुख्य अभिप्राय अद्वैतसम्प्रदाय के अनुकूल ही है। 'भारत भाव दीप' के अतिरिक्त इनकी अन्य कोई कृति नहीं मिलती है।

२९-सदानन्द योगीन्द्र

स्वामी सदानन्द योगीन्द्र 'वेदातसार' के रचयिता हैं। इनका स्थितिकाल सोलहवीं शताब्दी का प्रथम भाग है। वेदान्तसार के ऊपर नृसिंह सरस्वती की 'सुबोधिनी' टीका है। उसके अन्त के श्लोक से ज्ञात होता है, सुबोधिनी की रचना शक संवत् १५१८ में हुई थी। वेदान्तसार उससे कुछ पूर्व प्रसिद्ध हो गया होगा। इससे सदानन्द स्वामी का काल सोलहवीं शताब्दी का पूर्वार्ध ही सिद्ध होता है। इनका वेदान्तसार अद्वैत वेदान्त का अति सरल ग्रन्थ है। इस पर कई टीकाएँ लिखी गई हैं। सदानन्द स्वामी ने 'शंकर दिग्विजय' भी लिखा है।

३०—नृसिंह सरस्वती

नृसिंह सरस्वती ने वेदान्त सार की 'सुबोधिनी' टीका लिखी है। यह टीका उन्होंने शक सं० १५१८ अर्थात् ई० सन् १५६६ में लिखी थी। उनका स्थितिकाल सोलहवीं शताब्दी का उत्तरार्ध होना चाहिये। सुबोधिनी की भाषा बहुत सुन्दर है। उनके गुरु का नाम कृष्णानन्द स्वामी था।

३१—मधुसूदन मरम्बती

मधुसूदन सरस्वती अद्वैतमत के प्रधान आचार्यों में से है। उनके गुरु का नाम विश्वेश्वर सरस्वती था। उनका जन्मस्थान बग देश था। वे फरीदपुर जिले के अन्तर्गत कोटालिपाडा ग्राम के निवासी थे। वे आजन्म ब्रह्मचारी रहे थे। विद्याध्ययन के अनन्तर वे काशी आये। वहाँ के प्रमुख पण्डितों में इनकी ख्याति हो गई। फिर इन्होंने विश्वेश्वर सरस्वती से दंड ग्रहण कर लिया। ये मुगल सम्राट शाहजहाँ के समकालीन थे। इन्होंने रामराज्य स्वामी के ग्रंथ न्यायामृत का खंडन किया था। इससे चिढ़कर उन्होंने अपने शिष्य व्यास रामाचार्य को मधुसूदन सरस्वती के पास वेदांत शास्त्र का अध्ययन करने के लिये भेजा था। व्यासरामाचार्य ने विद्या प्राप्त कर, फिर मधुसूदन स्वामी के ही मत का खण्डन करने के उद्देश्य से 'तरङ्गिणी' नामक ग्रंथ की रचना की। इससे ब्रह्मानन्द सरस्वती आदि ने असन्तुष्ट होकर तरङ्गिणी का खण्डन करने के लिये 'लघुचन्द्रिका' नामक ग्रंथ की रचना की। ये महान् योगी थे। इनके विद्या गुरु माधव सरस्वती थे। इन्होंने ही अद्वैतसिद्धि की समाप्ति पर यह बताया है। इससे सिद्ध होता है, इनके विद्या गुरु माधव सरस्वती थे और दीक्षा गुरु विश्वेश्वर सरस्वती थे। मतवाद-मधुसूदन अद्वैत सम्प्रदाय के महारथी हैं। उन्होंने अद्वैत सिद्धान्त का जैसा युक्तियुक्त समर्थन किया है, उससे विपक्षियों का मानमर्दन करने के लिये उसे बहुत बड़ी शक्ति प्राप्त हुई है। उन्हें अद्वैत साहित्य का एक युग निर्माता कह सकते हैं। उनके पूर्ववर्ती आचार्यों की युक्ति में शास्त्र प्रमाण की प्रधानता रहती थी, किन्तु इन्होंने प्रधानतया अनुमान प्रमाण के बल पर ही स्वसिद्धान्त की स्थापना की है। वस्तुतः उनका युक्ति कौशल अभूतपूर्व है। अद्वैत सिद्धान्त के प्रधान स्तम्भ होने पर भी उनकी सगुण भक्ति सर्वत्र प्रकट है। इनकी लिखी हुई श्री मदभगवद्गीता की व्याख्या गूढार्थ दीपिका में स्थान स्थान पर उनकी भक्ति का परिचय मिलता है। यद्यपि उन्होंने शंकराचार्य के भाष्यार्थ को स्फुट करने के लिये ही गीता की व्याख्या की है, तथापि गीता के सिद्धान्त भूत 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज' इस श्लोक को

तो उन्होंने आचार्य के मत का लिहाज न करके शरणागति परक ही बतलाया है। इन्हें श्रीकृष्ण का साक्षात्कार हुआ था। इनका 'भक्ति रसायन' ग्रंथ इनकी भक्ति का अद्भुत परिचायक है। वस्तुतः ये जैसे विद्वान् थे वैसे ही तत्त्वनिष्ठ और वैसे ही भगवत्प्राण भी थे। ऐसे महापुरुषों की वाणी ही वस्तुतः ठीक-ठीक पथप्रदर्शन कर सकती है। उनके रचित ग्रंथों का सक्षिप्त परिचय इस प्रकार है—१—सिद्धान्त विन्दु—यह शकराचार्यकृत 'दशश्लोकी' की व्याख्या है। इस पर ब्रह्मानन्द सरस्वती ने रत्नावली नामक निबन्ध लिखा है। शकराचार्य ने दशश्लोकी में वेदान्त के स्वारसिक सिद्धान्त का निरूपण किया है। मधुसूदन सरस्वती ने उसी का युक्ति-प्रयुक्तियों से विस्तार किया है। २—संक्षेप शारीरक की व्याख्या—यह सर्वज्ञात्म मुनिकृत संक्षेप शारीरक की व्याख्या है। ३—अद्वैतसिद्धि—यह अद्वैत सिद्धान्त का अत्यन्त उच्चकोटि का ग्रंथ है। इसमें चार परिच्छेद हैं। ब्रह्मानन्द सरस्वती ने इसके ऊपर लघुचन्द्रिका नाम की व्याख्या लिखी है। यह ग्रंथ अद्वैत सम्प्रदाय का अमूल्य रत्न है। ४—अद्वैत रत्न रक्षण—इसमें द्वैतवाद का खण्डन करते हुये अद्वैतवावाद की स्थापना की है। ५—वेदान्त कल्पलतिका—यह भा वेदान्त-ग्रंथ ही है। इसकी रचना अद्वैत सिद्धि से पहले हुई थी। अद्वैत सिद्धि में इसका उल्लेख है। ६—गूढाथदीपिका—यह श्री मद्भगवद्गीता की टीका है। इसे गीता की सर्वोत्तम व्याख्या कह सकते हैं। इसमें प्रायः प्रत्येक शब्द को व्याख्या की गई है। ७—प्रस्थान भेद—इसमें सब शास्त्रों का सामञ्जस्य कर के उनका अद्वैत में तात्पर्य दिखलाया गया है। यह निबन्ध सक्षिप्त होने पर भी मधुसूदन स्वामी की अद्भुत प्रतिभा का द्योतक है। ८—महिम्न स्तोत्र की टीका—इसमें सुप्रसिद्ध महिम्नस्तोत्र के प्रत्येक श्लोक की शिव और विष्णु परक व्याख्या की गई है। इससे उनके असाधारण कौशल का परिचय मिलता है। ९—भक्ति रसायन—यह भक्ति संबंधी लक्षण ग्रंथ है।

३२—धर्मराज अध्वरीन्द्र

धर्मराज अध्वरीन्द्र 'वेदान्त परिभाषा' नाम ग्रंथ के प्रणेता है।

भेद धिक्कारादि ग्रंथों के रचयिता नृसिंहाश्रम स्वामी उनके परम गुरु थे। वेदान्त परिभाषा के आरम्भ में उन्होंने इस प्रकार नृसिंहाश्रम का परिचय दिया है — जिनके शिष्यरूप सिंही द्वारा भेदवादीरूप में स्तुति समूह परास्त हो गये, उन परमगुरु योगिराज नृसिंहाश्रम को मैं शिष्य मानता हूँ। नृसिंहाश्रम के शिष्य वेङ्कटनाथ थे और वेङ्कटनाथ के शिष्य धर्मराज थे। नृसिंहाश्रम सोलहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में विद्यमान थे। इससे धर्मराज का स्थितिकाल सत्रहवीं शताब्दी का आरम्भ होना संभव है। धर्मराज अध्वरी के ग्रंथों में वेदान्त परिभाषा प्रधान है। यह अद्वैत सिद्धान्त का अत्यन्त उपयोगी प्रकरण ग्रंथ है। इसके ऊपर बहुत सी टीकाएँ हुई हैं। अद्वैत वेदान्त का रहस्य समझने में इसका अध्ययन बहुत उपयोगी है। इसके मित्रा उन्होंने गगेशोपाध्यायकृत 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक नव्य न्याय के ग्रंथ पर 'तर्क चूड़ामणि' नाम की एक टीका भी लिखी है। उसमें अपने से पूर्व वर्त्तिनी दश टीकाओं के मत का खण्डन किया गया है। यह टीका भी बहुत ही युक्ति युक्त है।

३३—रामतीर्थ

रामतीर्थ स्वामी वेदान्तसार के टीकाकार हैं। वेदान्तसार के प्रणेता स्वामी सदानन्द सोलहवीं शताब्दी में वर्तमान थे। नृसिंह सरस्वती ने सवत् १५६८ में वेदान्त सार की पहली टीका लिखी थी। रामतीर्थ उनके परवर्ती हैं। अतः उनका स्थितिकाल सत्रहवीं शताब्दी है। उनके गुरु स्वामी कृष्णतीर्थ थे। स्वामी रामतीर्थ ने संक्षेप शारीरक के ऊपर 'अन्वयार्थ प्रकाशिका' शंकराचार्य कृत उपदेश साहस्री पर 'पदयोजनिका' और वेदान्तसार पर 'विद्वन्मनोरन्जिनी' नाम की टीकाएँ लिखी हैं। एक टीका मैत्रायणी उपनिषद् पर भी उन्होंने लिखी है।

३४—आपदेव

आपदेव सुप्रसिद्ध मीमांसक थे। उनका 'मीमांसा न्याय प्रकाश' पूर्व मीमांसा का एक प्रामाणिक प्रकरण ग्रंथ है। किन्तु मीमांसक होते हुये भी उन्होंने सदानन्दकृत वेदान्त सार पर 'बालबोधिनी' नाम

को टीका लिखी है। जो नृसिंह सरस्वतीकृत 'सुबोधिनी' और रामतीर्थ कृत 'विद्वन्मनोरन्जिनी' की अपेक्षा भी अधिक उत्कृष्ट समझी जाती है। इससे ज्ञात होता है, पूर्व मीमांसा के प्रौढ विद्वान् होने पर भी उन का अद्वैतवाद ही रहा हो।

३५—गोविन्दानन्द

आचार्य गोविन्दानन्द शारीरक भाष्य के टीकाकार है। उनकी लिखी हुई 'रत्नप्रभा' टीका सम्भवतः शाकरभाष्य की टीकाओं में सबसे सरल है। इसमें भाष्य के प्रायः प्रत्येक पद की व्याख्या है। सर्वसाधारण के लिये भाष्य को हृदयगम कराने में यह टीका बहुत ही उपयोगी है। जो लोग विस्तृत और गम्भीर टीकाओं को समझने में असमर्थ हैं उन्हीं के लिये यह व्याख्या लिखी गई है। ऐसा ग्रन्थकार ने स्वयं लिखा है। गोविन्दानन्द और 'लघुचन्द्रिका' का ब्रह्मानन्द सरस्वती इन दोनों के विद्यागुरु शिवराम थे। इससे उन दोनों का समकालीन होना भी सिद्ध होता है। ब्रह्मानन्द मधुसूदन स्वामी के समकालीन थे। अतः गोविन्दानन्द का स्थिति काल भी सत्रहवीं शताब्दी ही है।

३६—रामानन्द सरस्वती

रामानन्द सरस्वती रत्नप्रभाकार गोविन्दानन्द स्वामी के शिष्य थे। अपने गुरु की भाँति ये भी राम भक्त थे। इनका स्थितिकाल सत्रहवीं शताब्दी है। इन्होंने ब्रह्मसूत्र की 'ब्रह्मामृत वर्णिणी' नामक टीका लिखी है। जो सिद्धान्त शाकरभाष्य का अनुसरण करती है। ब्रह्मामृत वर्णिणी की भाषा बहुत सरल है। ब्रह्मसूत्रों का शाकर भाष्यानुसारी तात्पर्य जानने के लिये आरम्भ में इसका अध्ययन बहुत उपयोगी है। इनका दूसरा ग्रन्थ 'विवरणोपन्यास' है। यह पञ्चपादाचार्य की पञ्चपादिका पर प्रकाशात्मयति के लिखे हुए 'विवरण' नामक ग्रन्थ पर एक निबन्ध है। इसमें गद्य में विचार करके पद्य में उसका फल स्वरूप सिद्धान्त दिया गया है। जैसा विद्यारण्य स्वामी का 'विवरणप्रमेह संग्रह' नामक ग्रन्थ है, वैसा ही रामानन्द स्वामी का 'विवरणोपन्यास' है।

३७—काश्मीरक सदानन्द यति

काश्मीरक सदानन्द यति 'अद्वैत ब्रह्म सिद्धि' नामक प्रकरण ग्रंथ के प्रणेता है। उनका जीवन काल सतरहवीं शताब्दी है। उनके नाम के साथ 'काश्मीरक' शब्द व्यवहार होने से ज्ञात होता है, वे काश्मीर देशीय थे। उनकी 'अद्वैत ब्रह्म सिद्धि' अद्वैतमत का एक प्रामाणिक ग्रंथ है। इसमें प्रतिविश्ववाद एवं अवच्छिन्नवाद-सम्बन्धी मतभेदों की विशेष विवेचना में न पड़कर एक जीववाद को ही वेदान्त का मुख्य सिद्धान्त बतलाया है। वास्तव में यह बात ठीक भी है। जब तक प्रबल साधनों के द्वारा जिज्ञासु ऐकात्म्य का अनुभव नहीं कर लेता तभी तक वह इस वाग्जाल में फँसा रहता है, अन्यथा—'ज्ञाते द्वैत न विद्यते।'।

३८—रंगनाथ

रंगनाथ ब्रह्म सूत्रों की शांकर भाष्यानुसारिणी वृत्ति के रचयिता है। इनका स्थितिकाल सतरहवीं शताब्दी है। आचार्य रंगनाथ की वृत्ति बहुत सरल है। इन्होंने ब्रह्मसूत्र प्रथमाध्याय—द्वितीय पाद के अन्तर्गत तेईसवें सूत्र के पश्चात् 'प्रकरणत्वात्' यह एक नवीन सूत्र माना है। भामतीकारादि ने इसे भाष्य के अन्तर्गत स्वीकार किया है, किन्तु वैयासिक न्यायमालाकार भारतीतीर्थ ने इसे पृथक् सूत्र माना है। रंगनाथ ने भी उन्हीं के मत का अनुसरण किया है। इनके मत में कोई नवीनता नहीं है। इन्हें आचार्य शंकर का ही सिद्धांत अभिमत है।

३९—ब्रह्मानन्द सरस्वती

ब्रह्मानन्द सरस्वती अद्वैत सिद्धि के टीकाकार हैं। वे मधुसूदन स्वामी के समकालीन थे। द्वैतमतावलम्बी व्यासराज के शिष्य रामाचार्य ने मधुसूदन स्वामी से अद्वैत सिद्धान्त की शिक्षा ग्रहण करके फिर उन्हीं के मत का खण्डन करने के लिये 'तरङ्गिणी' नामक ग्रंथ की रचना की थी। इससे असन्तुष्ट होकर ब्रह्मानन्द सरस्वती ने 'अद्वैत सिद्धि' पर

‘लघुचन्द्रिका’ नाम की टीका लिखकर तरङ्गिणीकार के मत का खण्डन किया। इस कार्य में उन्हें पूर्ण सफलता प्राप्त हुई है। उन्होंने रामाचार्य की सभी आपत्तियों का बहुत सतोषजनक समाधान किया है। ससार का मिथ्यात्व, एक जीववाद, निर्गुण ब्रह्मवाद, नित्य निरतिशय आनन्दरूप मुक्तिवाद—इन सभी विषयों का उन्होंने बहुत अच्छा विवेचन किया है। इस ग्रंथ से उनकी दार्शनिक प्रतिभा का बड़ा सुन्दर परिचय मिलता है। वस्तुतः वे एक सफल समालोचक हैं। उन्होंने मधुसूदन स्वामी के सिद्धान्त विन्दु पर ‘रत्नावली’ और ‘सूत्र मुक्तावली’ नामक दो निबन्ध और भी लिखे हैं। वे अद्वैतवाद के एक प्रधान आचार्य गिने जाते हैं। उनकी रचनाओं से उनकी सर्वत्र स्वतन्त्रता एवं मौलिकता का सुन्दर परिचय मिलता है। उनका स्थिति काल सत्रहवीं शताब्दी है। उनके दीक्षा गुरु परमानन्द सरस्वती थे और विद्या गुरु नारायण तीर्थ थे।

४०—अच्युत कृष्णानन्द तीर्थ

अच्युत कृष्णानन्दतीर्थ अप्पप्य दीक्षितकृत सिद्धान्त लेश के टीकाकार हैं। उन्होंने छायाबल-निवासी स्वयंप्रकाशानन्द सरस्वती से विद्या प्राप्त की थी। ये कावेरी तीरवर्ती नीलकण्ठेश्वरम् नामक स्थान में रहते थे। ये भगवान् कृष्ण के भक्त थे। इनके ग्रंथों में इनकी कृष्ण भक्ति का यथेष्ट आभास मिलता है। उन्होंने सिद्धान्तलेश पर जो टीका लिखी है, उसका नाम ‘कृष्णालङ्कार’ है। इस टीका में उन्हें अद्भुत सफलता प्राप्त हुई है। इससे उनके पाण्डित्य का अच्छा परिचय मिलता है। विद्वान् होने के साथ ही वे अत्यन्त विनयशील भी थे। दूसरा ग्रंथ उन्होंने तत्तिरीयोपनिषद्—शांकर भाष्य के ऊपर ‘वनमाला’ नाम की टीका लिखी है। इस टीका के नाम से भी उनकी कृष्ण भक्ति का परिचय मिलता है।

४१—महादेव सरस्वती

महादेव सरस्वती स्वयंप्रकाशानन्द सरस्वती के शिष्य थे। उन्होंने ‘तत्त्वानुसंधान’ नामक एक प्रकरण ग्रंथ लिखा था। इसके ऊपर

उन्होंने 'अद्वैतचिन्ताकौस्तुभ' नाम की टीका भी लिखी है। 'तत्त्वानुसधान' बहुत सरल भाषा में लिखा गया है। इससे सहज ही में अद्वैत सिद्धान्त का ज्ञान हो सकता है। भाषा की कठिनता न होने पर भी इसमें प्रतिपाद्य विषय का अच्छा विवेचन है। यह ग्रंथ जिज्ञासुओं के लिये अति उपयोगी है। इनका स्थिति काल अठारहवीं शताब्दी है।

४२—सदा शिवेन्द्र सरस्वती

परमहंस सदाशिवेन्द्र सरस्वती का दूसरा नाम सदाशिवेन्द्र ब्राह्मण था। साधारणतया वे इसी नाम से विख्यात थे। ये अच्छे योगी थे। अठारवीं शताब्दी के आरम्भ में दक्षिण भारत के कन्नूर नामक स्थान में उन्होंने जन्म ग्रहण किया था और तान्जौर जिले के अन्तर्गत तिरु-विसानाल्लूर नामक स्थान में अध्ययन किया था। वे बड़े तार्किक थे। वैराग्य होने पर घर से निकल कर भ्रमण करते २ वे परमशिवेन्द्र सरस्वती के पास पहुँच गये। फिर उनसे दीक्षा लेकर योगाभ्यास करने लगे और और अच्छे योगी हो गये। इन्होंने कई ग्रंथ लिखे हैं। उनमें से बहुत से अप्राप्य हैं। उनके ग्रंथों में 'ब्रह्मसूत्रवृत्ति' प्रधान है। यह ब्रह्म सूत्रों की शांकर भाष्यानुसारिणी वृत्ति है। इसका अध्ययन कर लेने पर शांकरभाष्य को समझना सरल हो जाता है। इस वृत्ति का नाम 'ब्रह्मतत्त्व प्रकाशिका' है। द्वादश उपनिषदों पर भी उनकी टीका है। योगसूत्रों पर उन्होंने 'योगसुधाकर' नाम की वृत्ति लिखी है। वह भी अतिउपयोगी है। 'आत्मविद्या विलास' 'कविताकल्प-वल्ली' और 'अद्वैतरसमञ्जरी' नामक तीन ग्रंथ इनके और भी प्रकाशित हो चुके हैं। वे महान् योगी परम अद्वैत निष्ठ थे। उनका जीवन एक सिद्धपुरुष का जीवन था। उनकी रचना सरल और भाव पूर्ण है।

४३—आयन्न दीक्षित

आयन्न दीक्षित श्री वेङ्कटेश के शिष्य थे। उन्होंने 'व्यासतात्पर्य निर्णय' नामक एक अद्भुत ग्रंथ की रचना की थी। ये श्री वेङ्कटेश सदाशिवेन्द्र सरस्वती के समकालीन थे। उन्होंने 'अक्षयषष्ठी' और

‘दायशतक’ नामक दो ग्रंथ रचे हैं। उनके शिष्य होने से इनका जीवन काल भी अठारहवीं शताब्दी ही सिद्ध होता है। आयन्न दीक्षित का ‘व्यासतात्पर्य निर्णय’ नामक केवल एक ही ग्रंथ मिलता है। व्यास के सूत्रों को अद्वैतवादी, विशिष्टाद्वैतवादी, शुद्धाद्वैतवादी, द्वैताद्वैती एवं शिवाद्वैतवादी, सभी प्रमाण मानते हैं। और उन सभी के सिद्धान्तों में बहुत अन्तर होते हुये भी सभी ने बहुत-सी युक्ति-प्रयुक्तियों से उसे स्वाभिमत-सिद्धान्तानुकूल बतलाया है। ऐसी स्थिति में यह निर्णय करना अत्यन्त कठिन है, वास्तव में व्यास का क्या अभिप्राय है। इसके लिये आयन्न दीक्षित ने एक नवीन युक्ति दी है। वे कहते हैं—सांख्य, मीमांसा, पातञ्जल, न्याय, वैशेषिक, पाशुपत एवं वैष्णव दर्शनो में भी ब्रह्म सूत्रों के ऊपर विचार हुआ है। इन सभी ने अपने-अपने सिद्धान्तों की स्थापना करने के लिये जिस प्रकार शेष सब मतों का खण्डन किया है, उसी प्रकार ब्रह्म सूत्रों का भी खण्डन किया है। वही उन्होंने अद्वैत परक मानकर ही उनका निरास किया है। इससे उनका मुख्य तात्पर्य अद्वैत में ही सिद्ध होता है। इसी प्रकार उन्होंने ओर भी बहुत-सी मौलिक युक्तियाँ लिखी हैं। इससे उनकी विचित्र प्रतिभा का ज्ञान होता है। अद्वैत सिद्धान्त के प्रेमियों के लिये वास्तव में ‘व्यासतात्पर्य निर्णय’ सग्रहणीय है।

अद्वैतवाद के हिन्दी भाषा ग्रंथ

प्रश्न —आपने अद्वैतवाद के संस्कृत ग्रंथों का तथा ग्रंथकारों का परिचय तो अच्छा ही दिया है, किन्तु वर्तमान समय में तो संस्कृत ग्रंथों से सर्वसाधारण जनो को लाभ होना कठिन है। क्यों ? संस्कृत का ज्ञान सबको नहीं होता है और मोक्ष की इच्छा प्रायः बड़ी अवस्था में होती है। उस समय व्याकरण का पढ़ना संभव नहीं होता। अतः अद्वैतवाद के हिन्दी भाषा के ग्रंथों का तथा ग्रंथकारों का भी परिचय दीजिये ? उत्तर—हिन्दी भाषा में अद्वैतवाद का प्रचार वि० स० १७ सौ से दाढ़ पथ के सतों ने अच्छा किया है। क्यों ? सत् प्रवर दाढ़ का

सिद्धात अद्वैत ही था । तो सत दादू और उनकी रचना का भी आप परिचय दीजिये ?

४४—सतप्रवर दादू

सत प्रवर दादू नि० स० १६०१ फाल्गुन शुक्ला अष्टमी गुरुवार को प्रातः काल अहमदाबाद (गुजरात) की साबरमती नदी में बहते हुये स्नानार्थ गये हुये लोधीराम नागर को बालकरूप में मिले थे । लोधीराम को सतान नहीं थी । वह उस बालक को ले आया और उसका पालन पोषण किया । इससे वे लोधीराम को पौष्य पुत्र माने जाते हैं । ११ वर्ष की अवस्था में अहमदाबाद के काकरिया तालाब पर बालक में खेलते समय भगवान् वृद्ध रूप में प्रकट हुये, उन्हें देखकर अन्य सब बालक तो भय से भाग गये, किन्तु दादू बालक ने पास आकर अपने जेब में हाथ डाला तो एक पैसा मिला । वह पैसा उनके भेंट करते हुये श्रद्धापूर्वक प्रणाम किया । वृद्ध भगवान् ने बालक को कहा — ‘इसकी प्रथम वस्तु मिले वही ले आओ । बालक को प्रथम पान की दुकान मिली, पान ले आया । भगवान् वृद्ध ने पान पाया और बालक को भी प्रसाद दिया । उसी समय दादू बालक के मुख से यह साखी निकली—“गैब माहि गुरु देव मिला, पाया हम परसाद । मस्तक मेरे कर धरा, दीक्षा अगम अगाध ॥” इस साखी में “गैब” पद का अर्थ—अकस्मात् है । फिर वृद्ध भगवान् राजस्थान में जाकर भगवत् प्राप्ति के साधनों का प्रचार करने की आज्ञा देकर अन्तर्धान हो गये । फिर १९ वर्ष की अवस्था में सत दादू राजस्थान में आये और उनका साधना क्षेत्र तथा प्रचार क्षेत्र मुख्यतः राजस्थान ही रहा । ये लगभग ६० वर्ष की अवस्था में नारायणा ग्राम में वि० स० १६६० ज्येष्ठ कृष्णा अष्टमी शनिवार को ब्रह्म लीन हुये । इनके १५२ शिष्यों में ५२ विशेष रूप से प्रचारक हुये । दादू-पथ का अध्यात्म विषयक साहित्य राजस्थान में भूरिमात्रा में है । किन्तु प्रायः अप्रकाशित ही है ।

सतप्रवरदादू की बाणी

दादूबाणी में दो भाग हैं.—१—साखी भाग इसमें ३७ अंगों में

२५२७ साखी है। २—दूसरा पद भाग है, इसमें गाने योग्य ४४४ पद २७ रागो में है। इस वाणी में अनुभवपूर्ण अध्यात्म विषय पूर्णरूप से प्रदर्शित हुआ है। इसमें—योग, भक्ति, वैराग्यादि सभी साधनों का वर्णन अनुभव के आधार पर ही ज्ञात होता है। इसमें पराभक्ति का विशेषरूप से वर्णन मिलता है। वैसे तो यह सपूर्ण वाणी ही गभीर तत्त्व का प्रतिपादन करती है, किन्तु इसका चौथा परिचय का अग तो अत्यन्त रहस्यमय ज्ञात होता है। यह वाणी उपनिषदों से बहुत अधिक मिलती है। अनेक श्रुतियों का अर्थ इसमें ज्यो का त्यो मिलता

। दादू का सिद्धांत भी श्रुति सिद्ध अद्वैत सिद्धांत ही है। अद्वैत सिद्धांत को इन्होंने अनेक स्थानों में प्रकट रूप से कहा है। जैसे — “काचा उछले ऊफने, काया हाँडी माहि। दादू पाका मिल रहे, जीव-ब्रह्म दो नाहि।” वे जीवब्रह्म को दो नहीं मानते, इस एकता को ही तो अद्वैत कहते हैं। सतदादू ने वाणी अपनी लेखनी से नहीं लिखी है, किन्तु वे जब किसी को उपदेश करते थे तब उनके मुख से पद्य निकलते थे उन्हीं को शिष्य लिख लेते थे। इस कार्य को प्रायः रज्जब, सतदास, जगन्नाथ और मोहनदास इन चार सतों ने ही किया था। सग्रह करने के पश्चात् इन्होंने ही इसे प्रसंगबद्ध (अगबद्ध) किया था। अब इस वाणी पर “दादूगिरार्थ प्रकाशिका” टीका भी प्रकाशित होकर समादर प्राप्त कर चुकी है। उसका द्वितीय संस्करण भी निकल चुका है। उस टीका से दादूवाणी के समझने में बहुत सहायता मिलती है। वह दादूवाणी के प्रत्येक पद का अर्थ बताती है। टीका बिना यह वाणी सर्वसाधारण के समझ नहीं आती थी। क्यों? एक तो इसका विषय अध्यात्म होने से प्रथम ही गभीर है। दूसरे इसमें अनेक भाषाओं का मिश्रण है। जैसे —संस्कृत, प्राकृत, फारसी, तुर्की, अरबी, महाराष्ट्री, गुजराती, पंजाबी, सिंधी, सराथी (पंजाब सिंध के मध्य की) और राजस्थानी, राजस्थानी में भी मेवाड़ी, मारवाड़ी, जैपुरी आदि। इससे कठिन पड़ती थी। किन्तु अब ‘दादूगिरार्थ’

प्रकाशिका' से 'दादूवाणी' सर्वोपयोगी हो गई है। दादू महाविद्यालय, मोती डोंगरी रोड जयपुर (राजस्थान) से मिलती है।

४५—सत रज्जब

सतरज्जब सतप्रवर दादू के शिष्य थे। रज्जब का जन्म साँगानेर मे हुआ था। अब साँगानेर जयपुर के पास है। उस समय जयपुर नही बसा था। आमेर राजधानी थी। रज्जब एक प्रतिष्ठित सैनिक पठान के पुत्र थे। इनके पिता आमेर नरेश भगवन्तदास (मानसिंह के पिता) की सेना मे एक छोटे नायक थे। रज्जब की सगाई आमेर मे हुई थी। जिस दिन बरात आमेर पहुँची तब रज्जब को ज्ञात हुआ, सतदादू यहा ही विराजते है। सतदादू का यश वे प्रथम सुन चुके थे और वे सत्सगी भी थे। इससे वर के भेष मे ही मावटे बन्धे की पाल के समीप दादू आश्रम मे अपने साथियो के साथ दादू दर्शन के लिये पहुँच गये और ध्यानस्थ दादू के दर्शन करके सामने बैठ गये। साथियो ने कहा-“दर्शन हो गये चलो।” रज्जब बोले-“हमने तो दर्शन कर लिये, किन्तु सतो ने हमे नही देखा है। अतः सतों का ध्यान खुले तब तक ठहरो।” जब सतदादू के नेत्र खुले तब रज्जब श्रद्धापूर्वक प्रणाम करके सामने बैठ गये। रज्जब की स्थिति समझकर सतदादू ने कहा-“किया था शुभ काम को, सेवा कारण साज। दादू भूला बन्दगी, सरे न एकहु काज ॥” इसको सुनते ही रज्जब ने अपना मौड उतार कर अपने छोटे भाई के आगे रखकर कहा-“अब मै विवाह नही करूंगा, तुम करलो।” फिर रज्जब के पिता आदि ने बहुत समझाया किन्तु रज्जब नही गये। सतदादू के शिष्य होकर एक अच्छे सत और महान् कवि हो गये है। ये ब्रह्म-चिन्तन, सत्सग और लोक कल्याण के साधनरूप साहित्य की रचना करते हुये १२२ वर्ष इस धरातल पर रहे थे। वि० स० १७४६ मे अपने शिष्य रामदास को साथ लेकर टोक की ओर एक वन मे जाकर रामदास को फीछा भेज दिया और नाशवान् शरीर को त्यागकर ब्रह्म में लीन हो गये थे।

रज्जबवाणी

रज्जबवाणी राजस्थानी सत साहित्य का अद्भुत ग्रंथ है। यह पांच भागों में माना गया है — १-साखी भाग के १६३ अंगों में ५३४२ साखी हैं। २-पद भाग की २० रागों में २०६ भजन हैं। ३-सवैया भाग के २५ अंगों में ११६ सवैयादि कवित्त हैं। इसी भाग में सत रज्जब की भेंट के ३४ पद्य भी हैं। ४-लघु ग्रंथ भाग चार में १५ ग्रंथ हैं। ५-छप्पय ग्रंथ भाग पांच के ४० अंगों में ८६ छप्पय हैं। रज्जब वाणी में रूपक और दृष्टांत, युक्ति आदि की अत्यधिकता है। भाषा भी डिगल प्रयोग से युक्त है। इसके रूपक भी सर्व साधारण को समझ में नहीं आते हैं। किन्तु इस अभाव की पूर्ति अब हो गई है। इस पर 'रज्जब गिरार्थ प्रकाशिका' टीका प्रकाशित हो चुकी है। यह रज्जबवाणी के प्रत्येक पद का अर्थ समझाती है। अब यह सर्वोपयोगी हो गई है। सत रज्जब ने यद्यपि साधन रूप से तथा साधन के विघ्नो के निराकरण रूप से अनेक विषयों पर विचार किया है किन्तु उनका सिद्धांत अद्वैत ही है। वे कहते हैं — "जीव ब्रह्म अंतर इना, जिता जिता अज्ञान।" इससे सूचित होता है कि अज्ञान दशा में माना हुआ भेद है, वास्तव में तो जीव ब्रह्म एक ही है। इनकी वाणी पढ़ते समय पद-पद पर अद्भुत आनन्द का अनुभव होता है। इनकी रचना से इनकी रचना-चातुर्यता और अद्भुत बुद्धि का परिचय मिलता है। यह वाणी उक्त टीका सहित केशव आर्ट प्रेस हाथी भाटा, अजमेर से मिलती है। यह १४६४ पृष्ठ का डिमाई सायज का सजिल्द पुस्तक है। अध्यात्म जिज्ञासुओं को अवश्य ऐसे अद्भुत ग्रंथ से लाभ उठाना चाहिये।

४६—सत सुन्दरदाम

सत प्रवर दादू के शिष्यों में दो सुन्दरदास हैं। एक बड़े ये बीकानेर नरेश के पुत्र थे। दूसरे छोटे सुन्दरदास हैं। वाणी छोटे सुन्दरदास की है, बड़े की नहीं है। छोटे सुन्दरदास का जन्म दौसानगर (जयपुर ७४

राज्य) मे वि स १६५३ कार्तिक शुक्ला अष्टमी सतगुण सागर' मे लिखा है किन्तु सुन्दर ग्र थावली के सपादक हरनारायण पुरोहित ने चैन शुक्ला नवमी को लिखा है। ये खडेलवाल वैश्य जाति के बूसर गोती परमानन्द चौखा के पुत्र थे। पूर्व जन्म मे ये सत दादू के ही जग्गा नामक शिष्य थे। जग्गा को आड बन्ध के लिये सूत की आवश्यकता थी। वे भिक्षा को गये तब एक सौकिया गोत के खडेलवाल वैश्य के घर पर बोले-“दे माई सूत, ले माई पूत।” घर की एक सती नामक बाई ने सूत देते हुये कहा-“लो बाबाजी सूत, दो बाबाजी पूत।” ये पुत्र होने का वर देकर सूत ले आये। सत दादू इस घटना को अपनी योग शक्ति से जान गये। जग्गा जब भिक्षा लेकर आये तब सत दादू ने कहा-“कहैगा सो वहैगा, हम पहले कहै पुकार।” अर्थात् तुम जिसके पुत्र नही होने वाला था, उसे पुत्र होने का वर दे आये हो, इससे अब तुम ही देह त्यागकर उसके पुत्र बनो। जग्गा ने कहा-“ठीक है, किन्तु पुन आपके ही चरणो मे आना चाहता हूँ।” सत दादू ने तथास्तु कह दिया। उक्त सती बाई का विवाह दौसा के परमानन्द चौखा से ही हुआ था। अत जग्गा उस बाई के गर्भ से सुन्दरदास के रूप मे जन्मकर लगभग ७ वर्ष की आयु मे सत दादू की शरण मे आ गये थे। एक वर्ष इनको सत दादू का सत्सग प्राप्त हुआ था। वि स १६६० ज्येष्ठ कृष्णा अष्टमी शनिवार को सत दादू ने देहत्याग के समय रज्जब और जगजीवन अपने दो शिष्यों को सकेत किया था “यह सुन्दरदास होनहार महापुरुष है, तुम इसका ध्यान रखना।” पश्चात् उक्त दोनो सती ने काशी ले जाकर सुन्दरदास को पढाया। ये श्रेष्ठ विद्वान् और उच्च कोटि के सत हो गये है। ये अधिकतर जयपुर राज्य के शेखावाटी प्रात के फतेहपुर नगर मे रहे है और देहत्याग साँगानेर के पास किया था। शरीर त्यागते समय इनने कहा था-“सात वर्ष सौ मे घटे, इतने दिन की देह। सुन्दर आत्म अमर है, देह खेह की खेह ॥”

सुन्दरवाणी

सुन्दरदास की वाणी अति श्रेष्ठ अध्यात्म विषयो से परिपूर्ण है।

इन्होंने अपनी वाणी में—भक्ति, योग, साख्य, वेदान्त और हठ योग आदि पर अच्छा प्रकाश डाला है। इनका मुख्य सिद्धान्त अद्वैतवाद ही था। अन्य सबको ये ज्ञान के साधन रूप में मानते हैं। अपने गुरु के समान ये भी निर्गुण ब्रह्मावादी थे। इन्होंने अधिकतर वेदान्त सम्बन्धी ही रचना की है और उन विषयों को भिन्न-भिन्न अंगों में बद्ध किया है। जैसे—स्वरूप विस्मरण, विचार, अक्षर विचार, आत्मानुभव, अद्वैत, ज्ञानो आदि। इनकी वाणी साहित्यिक सस्कारयुक्त ब्रज भाषा प्रधान है। और पूर्ण प्रसाद गुण संपन्न है। इनके ग्रंथों को देखने से इनकी विद्वत्ता के परिचय के साथ २ इनके उच्चकोटि के कवि, योगी और महान् सतत्व का भी परिचय मिलता है। कहीं-कहीं तो इनकी वाणी में सत दादू के पद्यों का अर्थ-सा प्रतीत होता है। जैसे दादू की साखी—“एक कहूँ तो दोय है, दोय कहूँ तो एक। यो दादू हैरान है, ज्यो है त्यो ही देख।” सवैया ग्रंथ में के आत्मानुभव अंग २८, पद्य ६ में सुन्दरदास मानो उक्त साखी का ही स्पष्टीकरण करते हैं। सवैया.—एक कहूँ तो अनेक सो दीसत, एक अनेक नही कुछ ऐसो। आदि कहूँ तिहि अत हूँ आवत, आदि न अत न मध्य सु कैसो। गौपि कहूँ तो अगौपि कहा वह, गौपि अगौपि न ऊभो न वैसो। जोइ कहूँ सोइ है नहि ‘सुन्दर’, है तो सही परि जैसे को तैसो ॥ इनकी वाणी आठ हजार मानी जाती है और ४२ ग्रंथों में है अर्थात् इन्होंने ४२ ग्रंथ रचे हैं। जयपुर के पुरोहित हरनारायण ने इनकी संपूर्ण वाणी का अच्छा संपादन किया था और राजस्थान रिसर्च सोसायटी ने जनवाणी प्रेस कलकत्ता से उसे प्रकाशित किया था किन्तु वह अब अप्राप्य है। इनके सवैया ग्रंथ (सुन्दर विलास) का तो अच्छा प्रचार है। वह अनेक प्रेसों से प्रकाशित है। इनकी सरल, सुन्दर और विषय की दृष्टि से गंभीर रचना देखकर सहसा आनन्द होता है।

४७—जगजीवन आदि

जगजीवन, काशी के महान् विद्वान् थे। दिग्विजय करते हुये आमेर आये और आमेर के पंडितों को शास्त्रार्थ करने को कहा।

ग्रामेर के पंडित उनकी विद्वत्ता को देख कर बोले—“हमारे यहाँ सत दादू है, वहाँ पधारिये। वहाँ ही हार जीत का निर्णय हो जायगा। पंडितों के साथ जगजीवन सत दादू के पास गये और बहुत से प्रश्न कर डाले। सत दादू ने प्रश्नों के उत्तर न देकर कहा—“पंडित राम मिले सो कीजे, पढ पढ वेद पुराण बखाने, सोइ तत्त्व कह दीजे ०।” यह भजन सुनकर जगजीवन सत दादू के ही शिष्य हो गये और आगे चलकर महान् सत तथा वाणीकार हुये। इनका आश्रम जयपुर राज्य के दौसा नगर की टहलडी पहाडी पर है। इनकी परम सुन्दर ११ हजार वाणी है किन्तु अप्रकाशित है। और गरीबदास, जगन्नाथ, बखना, माधवदास, सतदास, टीला, प्रयागदास आदि सत दादू के बावन शिष्यों में बहुत-से वाणीकार हुये हैं और अन्य सौ शिष्यों में भी बाजीद जैसे उच्च कोटि के कवि ग्रंथकार हुये हैं तथा पौत्र शिष्यों में—भीखजन, बालकराम, चतुरदास आदि अनेक ग्रंथकार हुये। आगे परम्परा में भी हरिदास, मंगलदास, स्वरूपदास आदि बहुत-से ग्रंथकार हुये हैं। उन सबका यहाँ परिचय देना संभव नहीं है। वे सब अद्वैतवादी थे। यही यहाँ बताना है। यह प्रसिद्ध ही है—जिस समाज के आचार्य का सिद्धान्त होता है, वही समाज में आगे होने वाले ग्रंथकारों का होता है। अतः दादू पथ के ग्रंथकार अनेक विषयों का प्रतिपादन करते हुये भी सिद्धान्त से अद्वैतवादी ही रहे हैं। दादू पथ में खोज करने पर लगभग सौ ग्रंथकार निकल सकते हैं। यह अवकाश मिलने पर अन्य ग्रंथ के द्वारा दिखाया जाने का विचार है। तो भी एक महानुभाव महान् दार्शनिक का परिचय दिये बिना नहीं रहा जाता है, वे थे — पंडित प्रवर निश्चलदास।

४८—पंडित प्रवर निश्चलदास

पंडित प्रवर निश्चलदासजी का जन्म पंजाब प्रान्त के धरणाना नामक ग्राम वि० सं० १८४६ श्रावण कृष्ण ८ (श्री कृष्ण जन्माष्टमी) को जाट जाति में हुआ था। इनके पिता का नाम मुक्तजी था। ये अत्यधिक अर्थ सकट में थे। जब मुक्तजी की धर्मपत्नी का देहान्त हो गया, तब

बालक निश्चलदास को लेकर उदरपूर्ति के लिये घूमते घूमते देहली में एक दादूपथियों के स्थान में पहुँच गये। उस स्थान के अधिष्ठाता उस समय महात्मा अमरदास थे। मुक्तजी ने अपने पुत्र निश्चलदास को अमरदास के चरणों में रख कर दीक्षा देने की प्रार्थना की। महात्मा अमरदास ने दीक्षा दे दी। फिर निश्चलदास विद्याभ्यास करने लगे। चौदह वर्ष की आयु तक गुरु स्थान में विद्याभ्यास और गुरु की सेवा करते रहे। इसी समय निश्चलदास के ग्राम धरणाना के निवासी स्वरूपानन्द नामक परमहंस के साथ इनका सयोग हुआ और दोनों में प्रेम भी हो गया। देहली में अधिक विद्या अभ्यास की योग्यता न देखकर दोनों काशी चले गये। वहाँ निखिल शास्त्र निष्णात विशुद्धानन्द के आश्रम में शास्त्र श्रवण करने जाने लगे। वहाँ इनका कुछ विद्वानों से परिचय हो गया। फिर इन्होंने आत्म पुराण के टीकाकार पण्डितवर्य काकाराम से अध्ययन आरम्भ कर दिया। काकाराम के पास अनेक शिष्य पढ़ते थे। उनके यहाँ षट् शास्त्रों का पाठ चलता था। निश्चलदास सब शास्त्रों का पाठ सुनते थे। इस प्रकार निश्चलदास सर्वशास्त्र पारंगत हो गये थे।

एक दिन एक विद्वानों की सभा में एक ऐसा कठिन प्रसंग आ गया था। उसका समाधान करने में कोई भी पंडित समर्थ नहीं हुआ। तब पंडित प्रवर निश्चलदास ने पंडितों से आज्ञा लेकर उसका शास्त्र समत समाधान कर दिया था। उसे सुनकर सब आश्चर्यचकित होकर काकाराम के शिष्य निश्चलदास की विद्वत्ता पर काकाराम की बहुत प्रशंसा की। आपने षट् शास्त्रों का अध्ययन किया था, परंतु परम पुरुषार्थ प्रदाता वेदात् पर ही आपकी गाढ़ प्रीति थी। काशी से आप फिर गुरुद्वारे आकर उपदेश करने लगे, इनकी ख्याति हो चुकी थी। अतः बू दी नरेश रामसिंह आपको अति श्रद्धापूर्वक बू दी ले आये। कुछ समय में रामसिंह भी आपके सत्संग से विद्वानों में गिने जाने लगे। बू दी नरेश आदि के प्रार्थना पर ही आपने 'युक्तिप्रकाश' 'विचारसागर' 'वृत्तिप्रभाकर' ये तीन ग्रंथ हिन्दी भाषा में लिखे थे। १—'युक्तिप्रकाश'—

इस ग्रंथ में ३६ युक्तियों (दृष्टान्तों) से वेदान्त के ३६ विषयों को श्रुति, स्मृति और अन्य प्रामाणिक वेदान्त ग्रंथों के वचनों द्वारा अति सुगम रीति से समझाने का यत्न किया है। यह ग्रंथ सर्वसाधारण की वेदांत में प्रवृत्ति कराने के लिये अति उपयोगी है।

आपका दूसरा ग्रंथ 'विचार-सागर' तो अतिप्रतिष्ठा प्राप्त ग्रंथ है। हिन्दी भाषा में यही एक ऐसा ग्रंथ है, जिसमें अद्वैत वेदांत की प्रक्रिया अति उत्तम पद्धति से मिलती है। इस ग्रंथ में सात तरंग हैं। प्रथम और द्वितीय में अति सुन्दर पद्धति से अनुबन्ध का निरूपण है। तृतीय में गुरु शिष्य निरूपण है। चौथे में उत्तम अधिकारी उपदेश निरूपण है। पंचम में मध्यम अधिकारी साधन निरूपण है। छठे में गुरु वेदादि साधन मिथ्या वर्णन (कनिष्ठ अधिकारी को उपदेश) है। सप्तम में जीवन्मुक्ति, विदेह मुक्ति वर्णन है। इस ग्रंथ में मुमुक्षु को उपयोगी सभी विषय सतोपप्रद प्राप्त होते हैं। इस ग्रंथ की महिमा अतिप्रख्यात है। वर्तमान समय में हिन्दी भाषा में अद्वैत वेदान्त का मुख्य ग्रंथ यही है। हिन्दी भाषा भाषी अध्यात्म जिज्ञासुओं की जिज्ञासापूर्ति का साधन यह ग्रंथ ही देखने में आता है। इसके श्रवण मनन से मुमुक्षु को परमशान्ति अवश्य प्राप्त होती है। विचार सागर किहड़ौली ग्राम में पूर्ण हुआ था, यह ग्राम देहली से पश्चिम की ओर १८ कोस पर स्थित है। वहाँ भी आपका स्थान है। आप महान् विरक्त थे। इस ग्राम में एक कच्ची खपरेल की कुटिया में आप रहते थे। वि० स० १९८४ हरिद्वार का कुंभ मेला करके मैं किहड़ौली गया था। तब स्थान के साधुओं ने उक्त कुटिया का दर्शन मुझे कराया था। महान् विरक्त त्रिलोक राम उदासीन जैसे महात्मा आप से अद्वैत वेदान्त का अध्ययन करते थे। आपके ग्रंथों का विशेषरूप से प्रचार भी त्रिलोक राम आदि उदासीन सत्तो ने किया था।

तीसरा ग्रंथ आपका 'वृत्तिप्रभाकर' है—वृत्तिप्रभाकर में अष्ट प्रकाश हैं। प्रथम से छठे प्रकाश तक अनुक्रम से षट् प्रमाणों का अच्छी प्रकार वर्णन किया है। सप्तम प्रकाश में वृत्ति भेद, अनिर्वचनीय ख्याति-

मडन, अन्य ख्याति खडन और स्वन प्रमात्व प्रमाण निरूपण किया है। इस प्रकाश मे उक्त विषयो पर ८४ अको मे विशदरूप से विचार किया है। अष्टमप्रकाश मे—जीवेश्वर स्वरूप वृत्तिप्रयोजन सहित कल्पित निवृत्ति स्वरूप निरूपण किया है। इस प्रकाश मे १७२ अको द्वारा उक्त विषयो का वेदान्त के उच्चकोटि के ग्रंथो के मतों को दिखाते हुये बडे मार्मिक ढंग से विचार किया है। इस ग्रंथ मे अनेक ग्रंथकारों की कमियों का प्रदर्शन करते हुये उनकी समालोचना द्वारा शांकर वेदान्त (अद्वैतवाद) को सिद्ध किया है। यह खडन मडनात्मक ग्रंथ विद्वानों के देखने योग्य है। इसके विचार से विद्वानों को भी लाभ मिलता है। सर्वसाधारण तो इसको गुरु बिना समझ सकता ही नहीं। विद्वानों के द्वारा इस ग्रंथ मे प्रवेश हो सकता है। यह ग्रंथ आपकी विलक्षण प्रतिभा का द्योतक है। इस ग्रंथ के विषये मे कुछ लिखकर इसका परिचय देना तो दीपक द्वारा सूर्य को दिखाने के समान ही है। हिन्दी भाषा मे तो ऐसा ग्रंथ यह एक ही है। कहा भी है —कवित- “वृत्ति-प्रभाकर ग्रंथ रच्यो है ललित पथ, अतिगय बुध स्वामी निश्चल अतूप ही। अष्ट है प्रकाश भ्रम तम को करत नाश, आवरि सुभाव होत आनन्द स्वरूप ही ॥ सूरदास तुलसीदास केशवदास आदि भले, छंदन के रचबे मे भये कवि भूप ही। याहि के समान भाषा ग्रंथन मे अथे नाहि, जामु के मनन करे मिटे भवकूप ही ॥” आप महान् दार्शनिक होते हुये उच्चकोटि के कवि और साहित्यज्ञ भी थे। यह आपके ‘विचारसागर’ ग्रंथ की कविता से ज्ञात होता है। आपकी कविता भी प्रसाद गुण सम्पन्न और अति गभीर है। अन्य ग्रंथ भी आपके सुनने मे आते हैं — १—कठवल्ली उपनिषद् पर संस्कृत भाषा मे व्याख्या। २—केन उपनिषद् पर संस्कृत भाषा मे व्याख्या ३—एक आयुर्वेद सबन्धी ग्रंथ तथा एक नीलकण्ठ सूरि कृत ‘भारत भावदीप’ (नील-कण्ठी) महाभारत की संस्कृत टीका पर जहा २ वेदांत के प्रसंग थे वहा २ आपने टिप्पणी की थी। किंतु आपके ब्रह्मलीन होने के पश्चात् इनके स्थान के साधु से उसे देखने के लिये एक पण्डित ले गये थे। उसे देख कर ईर्ष्याविश टिप्पणी स्थानों पर गोद लगाकर पत्र चिपका दिये और

पुस्तक साधु को दे गये । चिरकाल पश्चात् किसी अन्य विद्वान् ने देखा तब ज्ञात हुआ । इस प्रकार वह टिप्पणी नष्ट हो गई । ऐसा वृद्ध सतो से सुना गया है । इस प्रकार आपने दर्शन शास्त्र सबन्धी महान् सेवा की है । आपके विषय मे यह प्रसिद्ध है, आपने २७ लक्ष श्लोको का संग्रह करके उक्त ग्रन्थ रचे थे । ऐसे विद्वान् होकर आपने भाषा ग्रन्थ क्यों रचे ? संस्कृत मे रचना था । इस प्रश्न का उत्तर आपने 'विचार-सागर' ग्रन्थ के अंत मे इस प्रकार दिया है — 'साख्य न्याय मे श्रम कियो, पठ व्याकरण अशेष । पठे ग्रन्थ अद्वैत के, रह्यो न एक हु शेष ॥१॥ कठिन जु और निबन्ध है, जिनमे मत के भेद । श्रमतै अवगाहन किये, निश्चलदास सवेद ॥२॥ तिन ये भाषा ग्रन्थ किये, रच न उपजी लाज । ता मे यह इक हेतु है, दया धर्म शिरताज ॥३॥ बिन व्याकरण न पढ सके, ग्रन्थ संस्कृत मन्द । पढै याहि अनयास ही, लहै सुपरमानन्द ॥४॥ इस प्रकार आप लोक कल्याण का महान् कार्य करके अपने स्थान देहली मे वि० स० १९२० श्रावण कृष्णा ३० मध्याह्नोत्तर ७० वर्ष की आयु मे जीर्ण वस्त्रवत् नश्वर देह को त्यागकर ब्रह्मलीन हुये थे ।

४६—कृष्णराम दादूपथी

कृष्णराम (कनिराम) जी ये सिद्ध सत स्वामी रामस्वरूपजी सीहा (गुडगाँव) के शिष्य थे और भिवानी मे रहा करते थे । इनका रचनाकाल २० वीं शताब्दी का मध्य है । ये अच्छे विद्वान् सत थे । इनकी रचनाये—१—'वेदानुबन्धविवेक' वेदान्त का अच्छा ग्रन्थ है । यह मूल भाषा पद्यो मे है और इसकी टीका भी स्वयं ने ही लिखी है । टीका श्रुतियों से परिपूर्ण है । इस ग्रन्थ मे चार अनुबन्ध है । अंत मे इन्होंने इस ग्रन्थ को "सर्व वेदान्त सार संग्रह" लिखा है । लिखने का समय वि० स० १९५६ फाल्गुन सुदि अष्टमी गुरुवार दिया है । २—श्री भद्रभगवत्गीता की "ज्ञान प्रभाकर" हिन्दी टीका । यह दूसरे अध्याय के २८ वें श्लोक तक की श्रीदादू महाविद्यालय मोती झूगरी जयपुर मे मेरे देखने मे आई है, शेष का पता नहीं है । यह अति सुन्दर विद्वत्तापूर्ण और विस्तार से लिखी गई है । इसमे श्रुति श्लोकादि अति मात्रा

मे है। इसके देखने से रामकृष्णजी की विद्वत्ता का अनुमान हो जाता है। ३—श्रीमद्भगवद्गीता की—“गीतार्थ प्रबोधिनी” हिन्दी टीका यह भी अतिसुन्दर है। ४—वेदान्त मुक्तावली की—“सिद्धान्त प्रदीपिका भाषा टीका”। ५—वेद मन्त्रों की हिन्दी व्याख्या। ६—दादूवाणी के गुरुमन्त्र (अविचल मन्त्र) की टीका। ७—श्रीदादूवाणी के ‘काया वेली’ ग्रंथ की टीका। ८—‘छद्मो रत्नाकर’ यह छद्म विषय का अच्छा ग्रंथ है। इस प्रकार कृष्णरामजी के उक्त ८ ग्रंथ मेरे देखने में आये हैं। और भी कोई हो तो ज्ञात नहीं है।

५० स्वामी मुक्तराम दादूपथी

स्वामी मुक्तराम (मोतीराम) जी स्वामी गोविन्दानन्दजी के शिष्य थे। ये बेगमपुरा खागढशेरी, सूरत गुजरात में रहा करते थे। ये अच्छे विद्वान् सन थे। इन्होंने “मुमुक्षुसार” नामक वेदान्त का ग्रंथ लिखा है। वह ग्रंथ पांच अध्यायों में है। प्रथम अध्याय में अन्त करण की शुद्धि का कारण तथा ज्ञान प्राप्ति के कारण का वर्णन है। द्वितीय अध्याय में विवेकादि साधनों का निरूपण है। तृतीय अध्याय में सन्यास रूप साधन का निरूपण है। चतुर्थ अध्याय में मुक्ति सहित ज्ञान का निरूपण है अर्थात् ज्ञान और मुक्ति का वर्णन है। पंचम अध्याय में वेदान्त सिद्धान्त का निरूपण है। इसमें मुमुक्षु के उपयोगी सार तत्त्व का निरूपण होने से इस ग्रंथ का नाम ‘मुमुक्षुसार’ रखा गया है। मुमुक्षु के उपयोगी विषयों का इसमें अच्छा निरूपण है। यह गुजराती प्रिंटिंग प्रेस मुम्बई में छपा था। छपने का समय वि० स० १९६४ दिया है। मुक्तरामजी की दूसरी रचना—वेदान्त परिभाषा की भाषा टीका है। वेदान्तपरिभाषा धर्मराज की रचित है। इस टीका का नाम—‘वेदान्तपरिभाषा गूढार्थ ‘प्रकाशिका’ है। वेदान्त परिभाषा वेदान्त का अच्छा ग्रंथ है। उसकी टीका भी अच्छा विद्वान् ही कर सकता है, इससे ही ज्ञात होता है, मुक्तरामजी अच्छे विद्वान् थे। मैंने इनके दो ही ग्रंथ देखे हैं। अन्य ग्रंथ हैं या नहीं है, यह ज्ञात नहीं है। यह ग्रंथ भी सत्य

विजय प्रिंटिंग प्रेस मु बई मे छपा हुआ है। इनका लेखन समय विक्रम की २० वीं शताब्दी का मध्य ही है।

५१—निर्मलसत गुलाबसिंह

निर्मलसत गुलाबसिंह सत मानसिंह जी के शिष्य थे। ये कुरुक्षेत्र मे प्राची सरस्वती के तट पर कुबेर कूप के पास रहा करते थे। सत गुलाबसिंह अद्वैतवादी थे। इनके चार ग्रंथ हैं — १-मोक्ष पथप्रकाश-यह अद्वैतवाद का हिन्दी भाषा मे अच्छा ग्रंथ है। इसमे पांच निवास हैं। प्रथम निवास मे कारणवाद अर्थात् तत्पद का निरूपण है। द्वितीय मे आत्मवाद अर्थात् त्वपद का निरूपण है। तृतीय मे महा-वाक्य अर्थ निर्णय है। चौथे मे जीवन्मुक्ति निर्णय है और पंचम निवास मे विदेह मुक्ति निर्णय है। दूसरा ग्रंथ-अध्यात्म रामायण का पद्यानुवाद है। यह गुरुमुखी मे छपा था। तीसरा ग्रंथ कृष्ण मिश्र-यतिकृत 'प्रबोध चन्द्रोदय' नाटक का पद्यानुवाद है और चौथा-भाव-रसामृत है इसमे अपने भाव पद्यो मे प्रदर्शित किये हैं। किन्तु इनके ग्रंथो का भी आजकल प्रचार कम हो गया है।

५२—चिद्घनानन्द सरस्वती

स्वामी चिद्घनानन्द सरस्वती के चार ग्रंथ हैं — १-न्यायप्रकाश, २-श्री मद्भगवद्गीता की गूढार्थदीपिका टीका। यह शंकरानन्दी और मधुसूदनी दोनों टीकाओ को मिलाकर की है। ३-आचार्य शंकरानन्द कृत आत्म पुराण की पंडित काकाराम कृत संस्कृत टीका है। उन दोनों को मिलाकर आपने हिन्दी भाषा मे आत्म पुराण लिखा है। यह भी अद्वैतवाद का अच्छा ग्रंथ है। ४-महादेव सरस्वती कृत 'तत्त्वानुसंधान' और स्वयं महादेव सरस्वती कृत 'अद्वैत चिन्ता कौस्तुभ' नाम की टीका भी है। उन को मिलाकर चिद्घनानन्द सरस्वती ने हिन्दी भाषा मे कर दिया है। इस ग्रंथ के चार परिच्छेद हैं। यह भी अद्वैतवाद का अच्छा ग्रंथ है। इसी प्रकार आपका न्यायप्रकाश भी किसी संस्कृत ग्रंथ की भाषा ही होगा। कारण ? आपने पूर्व आचार्यों कृत संस्कृत ग्रंथो की ही हिन्दी भाषाभाषियो के उपकारार्थ हिन्दी

की है। इस कार्य से आपने हिन्दी भाषा भाषी मुमुक्षुओं का अच्छा हित किया है। सत सर्व हितैषी होते ही है।

५३-पंडित पीताम्बर

पंडित पीताम्बर कच्छ देश के मज्जल गाम के पंडित पुरुषोत्तम जी के द्वितीय पुत्र थे। इनका जन्म सवत् १६०३ ज्येष्ठ शुक्ल १० रूप गंगा जयंती के दिन हुआ था। ये बापू महाराज के शिष्य थे। इन्होंने पचदशी की हिन्दी भाषा में टीका, विचारसागर पर टिप्पणी, सुन्दर विलास के विपर्यय अग की टीका, विचारचन्द्रोदय, वृत्तिरत्नावली (वृत्तिप्रभाकर का सार), अष्ट उपनिषदों की शांकर भाष्यानुसारी हिन्दी टीका, आदि अनेक ग्रंथ लिखे हैं। हिन्दी भाषा भाषी मुमुक्षुओं का आपने भी अच्छा उपकार किया है।

प्रश्न —यद्यपि आपने अद्वैतवाद सबन्धी अनेक ग्रंथ और अनेक ग्रंथकारों का परिचय दिया है, तथापि १—द्वैतवाद=स्वतन्त्रास्वतन्त्र-वाद के आचार्य मध्व, २—विशिष्टाद्वैतवाद (वैष्णव) के आचार्य रामानुज। ३—विशिष्टाद्वैतवाद (शैव) के आचार्य श्रीकठ। ४—द्वैताद्वैतवाद के आचार्य निम्बार्क। ५—शुद्धाद्वैतवाद के आचार्य वल्लभ। ६—अचिन्त्य भेदाभेदवाद के आचार्य चैतन्य महाप्रभु आदि ने तो अद्वैत न मानकर खडन किया है। यदि अद्वैतवाद ध्रुव सत्य सिद्धांत होता तो उक्त आचार्य अद्वैतवाद का खडन करके अपने २ मत को सिद्ध करने का यत्न क्यों करते? उत्तर.—उक्त महानुभावों ने अद्वैतवाद का खडन नहीं किया है, किन्तु अधिकारियों के समान उपदेश किया है। जिस आचार्य के समय में जैसे अधिकारी अधिक थे, उनका ध्यान रखते हुये उनको अद्वैत की ओर बढ़ाने के लिये, उनकी वर्तमान स्थिति से आगे बढ़ाने का काम किया है। जैसे पृथ्वी में पड़े हुये बीज को प्रकृति जल द्वारा आकाश की ओर प्रवृत्त करती है अर्थात् जैसे जल के द्वारा बीज से अकुर निकलकर वह आकाश की ओर जाता है, वैसे उक्त आचार्यों के उपदेशों

से प्रेरित होकर अनेक नास्तिक और पामर प्राणी भगवत् के सन्मुख होते हैं। भक्ति द्वारा शुद्ध और स्थिर अन्त करण हो जाने से सगुण ब्रह्म को समझने की सामर्थ्य होती है। तब ही तो अद्वैत ब्रह्म (निर्गुणब्रह्म) को जानने का अर्थात् अद्वैत सिद्धान्त को समझकर धारण करने का अधिकारी होना है। अतः उक्त आचार्यों ने अद्वैत सिद्धान्त को समझने योग्य अधिकारी तैयार करने का काम किया है। श्रुति सिद्ध सिद्धान्त का खडन तो हो ही कैसे सकता है। दूसरे यह भी बात है, खडन द्वारा भी सिद्धान्त का प्रचार होता है। अतः उक्त आचार्यों ने इस दृष्टि से कि अद्वैत का मडनात्मक प्रचार तो अत्यधिक हो चुका है। अब हम खडन करेंगे तो भविष्य में होने वाले विद्वान् हमारे सिद्धान्त का खडन करके अद्वैत को सिद्ध करेंगे, उससे अद्वैतवाद की और पुष्टि होगी। हुआ भी ऐसा ही। उनके सिद्धान्तों को खडन करके अनेक आचार्यों ने अद्वैतवाद का प्रबल समर्थन किया है। अतः उक्त आचार्यों के गभीर भावों को न जानकर हम उनको अद्वैत के द्वेषी मान बैठते हैं। यह हमारे ही विचारों को कमी कही जा सकती है।

यदि उक्त आचार्यों की दृष्टि खडन की हो तो, उक्त मतों के सभी आचार्यों ने उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता, अद्वैत वेदान्त के तीनों प्रस्थानों को प्रमाणरूप मानकर ही अद्वैतवाद का खडन किया है और अपने-अपने मत-श्रुति, ब्रह्मसूत्र और गीता से सिद्ध किये हैं। यदि खडन की दृष्टि हो तो, उक्त आचार्यों के मत भी परस्पर एक दूसरे आचार्यों के मत से खडित हो जाते हैं। कोई भी मत सत्यसिद्ध नहीं होगा। अतः उक्त आचार्यों ने अधिकार भेद से उपदेश किया है, ऐसा मानने से ही सबके सिद्धान्त सगतसिद्ध हो सकते हैं। प्रस्थानत्रय में भी अधिकार भेद से उपदेश है। उसी का अनुकरण उक्त आचार्यों ने किया है। और प्रत्येक अधिकारी उन्नति की दृष्टि से अद्वैत की ओर ही जाता है। यह उक्त आचार्यों के मत भी सिद्ध करते हैं। कैसे ? जैसे द्वैत से आगे द्वैताद्वैत बढ़ा है। उससे आगे विशिष्टाद्वैत बढ़ा है और उससे आगे शुद्धाद्वैत बढ़ा है। ऐसे ही उक्त आचार्यों ने अधिकारियों को आगे

बढ़ाया है। शुद्धाद्वैत के पश्चात् अद्वैत आप ही सिद्ध होता है। अद्वैत-वाद भी तो उपाधि भेद मानता है। उपाधिरूप अशुद्धि हटते ही अद्वैत स्वतः सिद्ध है।

इससे यह सिद्ध होता है — प्रत्येक प्राचीन आचार्य और उनके शास्त्र तथा अर्वाचीन आचार्य और उनके ग्रंथों का सारग्राहक दृष्टि से विचार करने पर परंपरारूप से वा साक्षात् रूप से सर्व का अद्वैत ब्रह्म के ज्ञान कराने में ही तात्पर्य है। प्रकृति का भी यही नियम ज्ञात होता है। वह भी साकार पृथ्वी से बोज को निराकार आकाश की ओर प्रेरित करती है, वैसे ही प्रकृति के कार्य ससार की प्रत्येक वस्तु भी हमें अद्वैत ब्रह्म को प्राप्त करने की शिक्षा देती है। इस बात की साक्षी दत्तात्रेय आदि साधकों का जीवन वृत्तांत देता है किन्तु हम प्रमोदवश उनसे शिक्षा ग्रहण करने में समर्थ नहीं होते हैं। इसी से अपने मूल अद्वैत ब्रह्म से भिन्न जैसे प्रतीत होते हैं। अद्वैतब्रह्म ही सर्व विश्व का मूल है। अद्वैत ब्रह्म के ज्ञान द्वारा ही भ्रम का नाश करके प्राणी मुक्ति को प्राप्त होता है। इसमें संशय को कुछ भी अवकाश नहीं है।

प्रश्न — आप अद्वैतवाद से भिन्न सिद्धान्तवादियों को भी अद्वैत-वाद के पोषक ही बता रहे हैं तथा उन्होंने भी वेदान्त के प्रस्थानत्रय पर भाष्य रचे हैं और हृदय में अद्वैत का समादर भी करते हैं। तभी तो अपने सिद्धान्तों के नामकरण में अद्वैत शब्द को स्थान दिया है। जैसे—विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत आदि में अद्वैत शब्द का प्रवेश है। अतः उनके भाष्यादि का भी संक्षिप्त परिचय देने की कृपा करें ?

द्वैतवाद

अच्छा सुनो — द्वैतवाद के मुख्य आचार्य मध्वाचार्य हैं। इन्होंने ब्रह्मसूत्र भाष्य, गीताभाष्य, ऋगभाष्य, दशोपनिषद् भाष्य आदि अनेक ग्रंथ रचे हैं। इनने ब्रह्मसूत्र आदि पर भाष्य लिखकर द्वैतवाद को सिद्ध करने की चेष्टा की है। स्वतंत्र और अस्वतंत्र ये दो तत्त्व इनके मत

मे है। सम्पूर्ण शुभगुण सम्पन्न विष्णु स्वतन्त्र तत्त्व है और इन सब अस्वतन्त्र है। स्वतन्त्र ईश्वर और जीव का परस्पर भेद ज्ञात हो जाने पर मुमुक्षु सासारिक कष्ट से मुक्त हो जाता है और दुःखरहित आनन्द का उपभोग करता हुआ वैकुण्ठ में विष्णु के पास प्रमोद प्राप्त करता है। यही इनके मत की मुक्ति है। जीवन्मुक्ति, निर्वाण मुक्ति को ये केवल बातमात्र ही मानते हैं। ये जीवाणुवादी हैं। इनके मत को पूर्ण प्रज्ञदर्शन वा मध्वमत भी कहते हैं।

प्रश्न —द्वैत तो बिना सिद्ध किये भी प्रथम ही सिद्ध है। सभी अज्ञानी प्राणी द्वैतप्रपञ्च में बुद्धि लगाये हुये हैं। उसको सिद्ध करने का इतना परिश्रम मध्वाचार्य ने क्यों किया था ? उत्तर .—मध्वाचार्य ने स्वयं प्रथम वेदान्त का अध्ययन किया था। उसी समय उन्होंने अपने हृदय में निश्चय किया होगा—इस रहस्यमय सूक्ष्म अद्वैत सिद्धान्त में नास्तिक और पामर प्राणी प्रवृत्त नहीं हो सकेंगे और उनके उद्धार का कार्य अवश्य करना चाहिये। यह विचार करके ही उन्होंने अद्वैत-वाद का खडन किया था। इससे उनका द्वैतसिद्धि में तात्पर्य नहीं है, किन्तु जो बहिर्मुख होने से अद्वैत को नहीं समझ सकते हैं, उन नास्तिक और पामरों को नास्तिकता और पामरता से हटाकर विष्णु की भक्ति में लगाना उनका तात्पर्य है। इसमें वे सफल भी हुये हैं। विष्णु भक्ति से अन्तःकरण के मल और विकल्पदोष की निवृत्ति होती है, तब अन्तःकरण शुद्ध और स्थिर होता है। उस शुद्ध और स्थिर अन्तःकरण में ही ज्ञान होकर अज्ञान की निवृत्ति होती है। अतः मध्वाचार्य ने अधिकार के अनुसार उपदेश देकर अद्वैतज्ञान के योग्य अधिकारी बनाने का ही प्रयत्न किया है। द्वेषपूर्वक अद्वैत खडन में उनका तात्पर्य हो ही नहीं सकता। क्यों ? महात्मा पुरुषों का द्वेष किसी से भी नहीं हो सकता है। यह नियम ही है। यदि उनमें भी द्वेष हुआ तो फिर सर्वसाधारण से उनमें विशेषता ही क्या है ? इससे महापुरुषों का तात्पर्य समझने का यत्न अवश्य करना चाहिये। उनके बाहर के व्यवहार से ही कोई निर्णय नहीं करना चाहिये।

द्वैताद्वैतवाद

द्वैताद्वैतवाद एक प्रकार से भेदाभेदवाद ही है। इसके प्रधान आचार्य निम्बार्क है। निम्बार्काचार्य का एक ग्रंथ 'वेदान्तपारिजात सौरभ' मिलता है। यह वेदान्तसूत्र की व्याख्या है। यह ग्रंथ अत्यन्त सक्षिप्त है। इसके अतिरिक्त इन्होंने कृष्णस्तवराज, गुरु परम्परा, वेदान्त तत्त्व बोध, वेदान्त सिद्धान्तप्रदीप, आदि कई ग्रंथों की रचना की थी। मत — आचार्य-निम्बार्क के मतानुसार ब्रह्म, जीव और जड अर्थात् चेतन और अचेतन अत्यन्त पृथक् और अपृथक् है। इस पृथक्त्व और अपृथक्त्व के ऊपर ही उनका दर्शन निर्भर करता है। जीव और जगत् दोनों ब्रह्म के परिणाम हैं। जीव ब्रह्म से अत्यन्त भिन्न और अभिन्न है। जगत् भी उसी प्रकार भिन्न और अभिन्न है। द्वैताद्वैतवाद का यही सार है। इस संप्रदाय की एक विशेषता यह है— इसके आचार्यों ने अन्य मतों के आचार्यों के समान दूसरे मतों का खंडन नहीं किया है। केवल देवाचार्य के ग्रंथ में शांकरमत पर आक्षेप देखा जाता है। निम्बार्काचार्य ने भी अधिकारानुसार ही उपदेश दिया है। अचिन्त्यभेदाभेद — इस मत के आचार्य चैतन्य महाप्रभु हैं। उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर भाष्य तो नहीं लिखा है। वे श्रीमद्भागवत को ही ब्रह्मसूत्र का भाष्य मानते थे। महाप्रभु का इस मत सबन्धी कोई ग्रंथ भी नहीं है। रूप, सनातन और जीव गोस्वामी ने इस मत सबन्धी कुछ ग्रंथ लिखे थे। आगे चलकर १८ वीं शताब्दी में आचार्य बलदेव भूषण ने ब्रह्मसूत्र पर 'गोविन्दभाष्य' की रचना की और उसमें अचिन्त्यभेदाभेदवाद की व्याख्या की है। यह मत भी निम्बार्काचार्य के द्वैताद्वैत के समान ही है।

विशिष्टाद्वैतवाद

विशिष्टाद्वैतवाद भी प्राचीन है। ब्रह्मसूत्र में आचार्य आश्वमथ्य का नाम मिलता है। वे विशिष्टाद्वैतवादी थे। इसी सन् की पाचवीं शताब्दी में आचार्य श्रीकण्ठ ने ब्रह्मसूत्र की शिवपरक व्याख्या करके विशिष्टाद्वैतवाद का विशेष रूप से प्रचार किया था। आचार्य भास्कर

ने भी अपने भेदाभेदवाद के द्वारा एक प्रकार से विशिष्टाद्वैतवाद को ही पुष्ट किया था। पाचरात्र मत भी एक प्रकार से विशिष्टाद्वैत ही है। पाचरात्र का उल्लेख महाभारत में भी है। परन्तु ब्रह्मसूत्र की विष्णु-परक व्याख्या नये ढंग से ईसवी सन् की दशवीं शताब्दी से ही आरम्भ हुई। यामुनाचार्य ने विशिष्टाद्वैत को नया आलोक प्रदान किया। ११वीं शताब्दी में रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत का प्रचंड प्रचार किया। उससे विशिष्टाद्वैत मत का नाम ही रामानुज मत पड़ गया। “विशिष्टाद्वैत” में विशिष्ट और अद्वैत दो शब्द हैं। विशिष्ट अर्थात् चेतन और अचेतन विशिष्ट ब्रह्म, अद्वैत अर्थात् अभेद वा एकत्व। अतएव चेतनाचेतन विभाग विशिष्ट ब्रह्म के अभेद वा एकत्व का निरूपण करने वाले सिद्धान्त का नाम विशिष्टाद्वैत है। आचार्य रामानुज ने अपने मत की पुष्टि और प्रचार के लिये ब्रह्मसूत्र पर श्रीभाष्य की तथा गीताभाष्य की रचना की। और भी इनके अनेक ग्रंथ हैं। विशिष्टाद्वैत ने मुक्ति के अधिकारी को द्वैतवाद और द्वैताद्वैत से आगे बढ़ाकर अद्वैत के समीप पहुँचाया है। प्रश्न—रामानुजाचार्य ने तो अद्वैतवाद शांकर सिद्धान्त का विशेषरूप से खण्डन किया है और आप कहते हैं अधिकारी को अद्वैत के समीप पहुँचाया है, यह कैसे? उत्तर.—उनका खण्डन में तात्पर्य नहीं है, अधिकार भेद से उपदेश देने में तात्पर्य है। महापुरुष जैसा जैसा अधिकारी देखते हैं, वैसा ही उपदेश देते हैं। जो अद्वैत के योग्य अधिकारी नहीं थे, द्वैत वा द्वैताद्वैत में ही आग्रह करके स्थित थे, उनको रामानुजाचार्य ने अद्वैत की ओर आगे बढ़ाया है। नास्तिक और पामरो को मध्वाचार्य ने आस्तिकता रूप सोपान पर स्थित किया है। निम्बार्काचार्य ने द्वैताद्वैत बताकर दूसरे सोपान पर स्थित किया है। रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत बताकर तीसरे सोपान पर अधिकारी को स्थित किया है। इस प्रकार अद्वैतवाद के समीप पहुँचाया है।

शुद्धाद्वैत

शुद्धाद्वैत रुद्र सम्प्रदाय कहलाता है। इसका उपदेश रुद्र ने बाल-

खिल्य ऋषियों को दिया था। वही परम्परा से विष्णुस्वामी को प्राप्त हुआ था। विष्णु स्वामी ने ही वेदान्त पर भाष्य रचकर शुद्धाद्वैत का प्रचार किया था। उनकी परम्परा में आगे वल्लभाचार्य हुये। वल्लभाचार्य ने ब्रह्मसूत्र के ऊपर अग्न्याचार्य की रचना की, उसमें अपना मत प्रकट किया। भागवत की मुद्रोद्धिनी नामक व्याख्या भी उन्होंने लिखी और भी कई ग्रन्थ लिखे। इन्होंने ब्रह्म को निर्गुण और निर्विशेष माना है। जीवात्मा और परमात्मा दोनों शुद्ध हैं। इसी से इस मत का नाम शुद्धाद्वैत है। प्रीतिमार्ग को ही उत्कृष्ट मानते हैं। ये मानते हैं — अविद्या के कारण ही जीव को दुःख होता है, इसलिये ब्रह्म प्राप्ति ही पुरुषार्थ है। इससे इन्होंने विगिष्टाद्वैत से भी आगे अद्वैतवाद के समीप अधिकारी को पहुँचाया है। कैसे? अद्वैतवाद भी जीव और परमात्मा को शुद्ध मानता है और अविद्या द्वारा भ्राति से दुःख प्रतीत होता है। भ्राति दूर होने पर अविद्यारूप मल हटते ही शुद्धात्मा का शुद्ध ब्रह्म से अभेद सिद्ध होता है। अतः उक्त चारों आचार्यों ने अधिकार भेद से भिन्न भिन्न उपदेशों द्वारा अधिकारी को परब्रह्म की ओर बढ़ाकर अद्वैतवाद के सिद्धान्त के समीप पहुँचाने का कार्य किया है। इससे सिद्ध होता है, उनके साधन मार्ग चाहे भिन्न भासते हों किन्तु वे जाते अद्वैत ब्रह्मरूप धाम को ही हैं। इस प्रकार मानने से ही सब के सिद्धांत उचित ठहरते हैं। अन्यथा खण्डन में तात्पर्य माना जाय तो परस्पर सभी सिद्धान्त एक दूसरे से खण्डित हैं। जसा भगवान् श्रीकृष्ण ने अर्जुन को कहा है—‘ज्ञान में सब समाप्त हो जाते हैं।’ उसका तात्पर्य भी यही है—सब सिद्धान्त आगे जाकर अद्वैत स्वरूप ब्रह्म ज्ञान में एक रूप से समाप्त हो जाते हैं। वहाँ किसी प्रकार का विरोध नहीं भासता है। इस प्रकार सारग्राहक दृष्टि से सभी शास्त्र वा अर्वाचीन सभी ग्रन्थ परम्परा वा साक्षात् रूप से ब्रह्मज्ञान के ही हेतु हैं। यह सिद्ध होता है। अतः अपने साधन द्वारा भ्रम निवृत्त करके अद्वैत स्थिति प्राप्त करने का यत्न करना चाहिये। अद्वैत स्थिति (ब्रह्म प्राप्ति) ही

परमपुरुषार्थ है ।

इतिश्री शान्त्र, शास्त्रकार, परिचय निरूपण अश १८ समाप्त

अथ लक्षण, पारिभाषिक कठिन शब्दार्थ निरूपण अश १९

अब कृपया मेरे मनन के लिये मुझे वेदान्त समझने में उपयोगी लक्षण, पारिभाषिक और कठिन शब्दों का अर्थ पुन सुनाने की कृपा कीजिये ? अच्छा सुनो सुनाता हूँ ।

(अ)

अत करण = अतर ज्ञान का करण (साधन) । इसकी चार वृत्ति है । १-मन = सकल्प विकल्प रूप वृत्ति । २-बुद्धि = निश्चय रूप वृत्ति । ३-चित्त = चिन्तन (स्मरण) रूप वृत्ति । ४-अहकार = अहता रूप वृत्ति । अन्त करण के ३ दोष - मलदोष = जन्म जन्मातरो के पाप । विक्षेप दोष = चित्त की चंचलता । आवरण दोष = स्वरूप का अज्ञान ।

अतर्मुख वृत्ति = एकाग्रता युक्त सात्विकी वृत्ति । इसको ही प्रिय मोद और प्रमोद वृत्ति भी कहते हैं ।

अश—दो होते हैं—१-विशेष अंश = अध्यासकाल में अप्रतीति अंग को विशेष अश कहते हैं । उसी को अधिष्ठान भी कहते हैं । २-सामान्य अश = अध्यास काल में जिसकी प्रतीति हो उस अश को सामान्य अश कहते हैं । आधार भी उसी को कहते हैं । अजिह्वत्वादि ६ यति (सन्यासी) के धर्म विशेष—

१ अजिह्वत्व = रस विषय की आसक्ति रहितता । २-नपुंसकत्व = कुमारी, किशोरी (१६ वर्ष की) और वृद्धा स्त्री में समता (निर्विकारिता) रूप । ३-पगुत्व = एक दिन में एक योजन से अधिक गमन नहीं करना । ४-अधत्व = एक धनुष से अधिक दृष्टि का अप्रसरण । ५-बधिरत्व = व्यर्थालाप का अश्रवण । ६-मुग्धत्व = व्यवहार में शून्यता (मूढता) ।

अज्ञान = आवरण, विक्षेप शक्ति को अज्ञान कहते हैं । व्यष्टि अज्ञान = अज्ञान का अश । समष्टि अज्ञान = सपूर्ण अज्ञान । अज्ञान की

दो शक्ति है — एक अभानापादक = वस्तु भान नहीं होती है। ऐसी प्रतीति कराने वाली। दूसरी असत्वापादक = वस्तु नहीं है। ऐसी प्रतीति कराने वाली।

अज्ञान मे प्रतिबिम्ब = अज्ञान से चेतन मे जीव भाव की प्रतीति होती है, वही अज्ञान मे प्रतिबिम्ब है।

अज्ञान की विषयता = अज्ञान कृत आवरण ही अज्ञान की विषयता है। मूलाज्ञान = शुद्ध चेतन का आच्छादक अज्ञान। तूलाज्ञान = घटादिश्रवच्छिन्न चेतन का आच्छादक अज्ञान। विक्षेप शक्ति = प्रपञ्च और उसके ज्ञान रूप विक्षेप की जनक अज्ञान की सामर्थ्य। अवस्थाज्ञान = उपाधि अवच्छिन्न चेतन के आच्छादक अज्ञान को अवस्थाज्ञान कहते हैं। उसी को तूलाज्ञान कहते हैं। ब्रह्मात्म स्वरूप के आच्छादक अज्ञान को मूलाज्ञान कहते हैं।

अतत् = ब्रह्म से भिन्न अज्ञानादि प्रपञ्च को अतत् कहते हैं।

अतिव्याप्ति = अलक्ष्य मे लक्षण जाने को अतिव्याप्ति दोष कहते हैं।

अदृष्ट = पाप पुण्य को अदृष्ट कहते हैं। अदृष्ट फल = जो फल शास्त्र से जाना जाय और प्रत्यक्ष प्रतीति नहीं हो, उसे अदृष्ट फल कहते हैं।

अधर्म = धर्म विरोधी को अधर्म कहते हैं। अधर्म का फल = दुःख ही होता है।

अधिकरण = मुख्य समानाधिकरण = जिस वस्तु का जिस वस्तु के सग सदा अभेद हो उस वस्तु का उसके सग मुख्य समानाधिकरण होता है। बाध समानाधिकरण = जिस वस्तु का बाध होकर जिसके सग अभेद हो, उस वस्तु का उसके सग बाध समानाधिकरण होता है।

अधिष्ठान = जिस पदार्थ में आधारता प्रतीत हो उसको अधिष्ठान कहते हैं ।

अधिष्ठान, आधार = सर्व भ्रान्ति में सामान्यरूप को आधार कहते हैं और विशेषरूप को अधिष्ठान कहते हैं । वा सविलास ज्ञान के विषय को अधिष्ठान कहते हैं । कार्य को विलास कहते हैं । अध्यस्त में अभिन्न होकर जिमका स्फुरण हो उसको आधार कहते हैं । वा अध्यस्त में अभिन्न होकर प्रतीत हो उसे आधार कहते हैं ।

अध्यारोप, अपवाद = जिस अधिष्ठान में जिस वस्तु का वास्तव रूप से अभाव होने पर उसका आरोप (कथन) किया जाता है उसको अध्यारोप कहते हैं । आरोपित वस्तु के निषेध को अपवाद कहते हैं । बाध होने से भ्रम हो उसको आरोप कहते हैं । तत् भाव से रहित वस्तु में तत् बुद्धि को अध्यारोप कहते हैं । अभाव निश्चय को अपवाद कहते हैं । अन्यत्र अनुभूत की अन्यत्र प्रतीति को अनुभूयमानारोप कहते हैं । जल में नीलता का अध्यास होता है वह स्मर्यमाण आरोप है ।

आरोपित = अपने तादात्म्य सबन्ध से अधिष्ठान से अभिन्न होकर जो प्रतीत हो उसको आरोपित कहते हैं ।

आरोप्य = अधिष्ठान से अभिन्न होकर अधिष्ठान को आच्छादन करे उसको आरोप्य कहते हैं ।

अध्यास = अपने अभाव के अधिकरण में आभास को अध्यास कहते हैं । भ्रान्ति ज्ञान का विषय मिथ्या वस्तु और भ्रान्ति ज्ञान को अध्यास कहते हैं । अनिर्वचनीय वस्तु की प्रतीति को ज्ञानाध्यास कहते हैं । अनिर्वचनीय सर्प रजतादि गोचर अविद्या के परिणाम को ज्ञानाध्यास कहते हैं । ज्ञान के अनिर्वचनीय विषय को अर्थाध्यास कहते हैं । जिस पदार्थ का स्वरूप तो प्रथम सिद्ध हो, व्यवहारिक हो वा पारमार्थिक हो और अनिर्वचनीय सबन्ध उत्पन्न हो वह ससर्गाध्यास है । सिद्धान्त में शुक्ति वृत्ति तादात्म्य का अनिर्वचनीय सबन्ध रजत में उत्पन्न होता है उसे ससर्गाध्यास कहते हैं । केवल सबन्धाध्यास ही ससर्गाध्यास है । जिस पदार्थ का स्वरूप अनिर्वचनीय उत्पन्न हो उसको स्वरूपाध्यास

कहते हैं। सबन्ध सहित सबन्धी का अध्यास ही ससर्ग सहित स्वरूपाध्यास है। सोई अन्योन्याध्यास है। परस्पर अध्यास को अन्योन्याध्यास कहते हैं। सर्वत्र ससर्ग और स्वरूप दोनों का मिश्र भाव हो और दोनों में से एक का अध्यास हो उसे अन्यतराध्यास कहते हैं। मिथ्या वस्तु का स्वरूपाध्यास रूप कहा जाता है। सत्य वस्तु का सबन्धाध्यास रूप कहा जाता है। अनर्थ = प्रपच का कारण अज्ञान और प्रपच को अनर्थ कहते हैं।

अनात्मा के धर्म = अनित्य, विनाशी, अशुद्ध, नाना, क्षेत्र, आश्रित, विकार, परप्रकाश्य, हेतुमान्, व्याप्य—परिच्छिन्न (देश काल वस्तु कृत परिच्छेदवाला), सगी, आवृत।

अनादि षट् पदार्थ = उत्पत्ति रहित पदार्थ—ईश, शुद्धचेतन, जीव, अविद्या, चेतन अविद्या का सबन्ध, और उन पाँच का भेद, ये ६ पदार्थ अनादि हैं। अनित्य, नित्य द्रव्य = पृथ्वी, जल, तेज, वायु द्रव्यकादि रूप अनित्य द्रव्य है। आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन और परमाणु रूप पृथ्वी, जल, तेज, वायु, ये नित्य द्रव्य हैं। अनित्य = जिसका काल से अन्त हो उसको अनित्य कहते हैं।

अनुपलभ = उपलब्धभाव को अनुपलभ कहते हैं। प्रतीति, ज्ञान, उपलभ, ये पर्याय शब्द हैं। प्रतियोगी की प्रतीति का अभाव अनुपलभ शब्द का अर्थ है। प्रत्यक्ष योग्य की अप्रतीति को योग्यानुपलभ कहते हैं। प्रत्यक्ष योग्य प्रतियोगी के अनुपलभ को योग्यानुपलभ कहते हैं। प्रत्यक्ष योग्य अधिकरण में प्रतियोगी के अनुपलभ को योग्यानुपलभ कहते हैं। जिस अनुपलभ का उपलभरूप प्रतियोगी योग्य हो उस अनुपलभ को योग्य कहते हैं। जिस अनुपलभ का प्रतियोगी उपलभ अयोग्य हो उस अनुपलभ को अयोग्य कहते हैं। योग्य उपलभ के अभाव को योग्यानुपलभ कहते हैं।

अनुपलब्धि प्रमाण = अभाव की प्रमा के असाधारण कारण को अनुपलब्धि प्रमाण कहते हैं।

निषेधमुख प्रतीति का विषय हो अथवा प्रतियोगी सापेक्ष प्रतीति का विषय हो उसे अभाव कहते हैं ।

जिसका निषेध किया जाय उसको अभाव कहते हैं, सोई अभाव का प्रतियोगी कहलाता है ।

सबन्ध और सादृश्य की प्रतियोगिता से विलक्षण प्रतियोगिता वाला जिसका प्रतियोगी हो उसको अभाव कहते हैं । स्थूलरीति यह है—सबन्ध सादृश्य से भिन्न हो और प्रतियोगी सापेक्ष प्रतीति का विषय हो उसको अभाव कहते हैं । सबन्ध और सादृश्य से भिन्न जो अन्य सापेक्ष प्रतीति का विषय हो उसको अभाव कहते हैं । किसी समय में हो उसको सामायिकाभाव कहते हैं ।

समय विशेष में उत्पन्न हो और समय विशेष में नष्ट हो उसको सामायिकाभाव कहते हैं ।

उत्पत्ति नाश वाले अभाव को सामायिकाभाव कहते हैं । जहाँ कदाचित् सयोग सबन्ध से प्रतियोगी हो कदाचित् नहीं हो वहाँ सयोग सबन्धावच्छिन्न सामायिकाभाव होता है ।

अन्योन्याभाव = परस्पर में जो परस्पर का अभाव उसको अन्योन्याभाव कहते हैं ।

अभेद के निषेधक अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं । असाधारण धर्म को अभेद कहते हैं । अपने आत्मा से बिना अन्य में न रहे केवल अपने में ही रहे उसे अपना असाधारण धर्म कहते हैं । तादात्म्य संबन्धावच्छिन्नाभाव को ही अन्योन्याभाव कहते हैं । एक पदार्थ में अभेद सबन्ध से अपर पदार्थ के निषेधक अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं । प्रतियोगितावच्छेदक विरोधी अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं । अभेद सबन्धावच्छिन्नभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं ।

प्रागभाव = कार्य की उत्पत्ति से पूर्व जो कार्य का अभाव उसको प्रागभाव कहते हैं । अनादि सात जो अभाव उसको प्रागभाव कहते हैं ।

प्रध्वसाभाव = नाश के अनन्तर जो अभाव उसको प्रध्वसाभाव कहते हैं। सादि अनन्त जो अभाव उसको प्रध्वसाभाव कहते हैं।

अत्यताभाव = तीन काल में जो अभाव हो उसको अत्यताभाव कहते हैं। जहा किसी भी काल में जो पदार्थ नहीं हो वहा उस पदार्थ का अत्यताभाव कहा जाता है। जहा घटरूप प्रतियोगी कभी नहीं रहे वहा घट का तत्सबन्धावच्छिन्ना अत्यताभाव कहा जाता है। जिस सबन्ध से जो पदार्थ जहा नहीं हो, वहा उस पदार्थ का तत्सबन्धावच्छिन्नाभाव कहा जाता है। जिसका अभाव कही भी नहीं हो किन्तु सकल पदार्थों में सदा रहे उसको केवलान्वयि कहते हैं। प्रतियोगि विरोधी अभाव को ससर्गाभाव कहते हैं। अन्यसबन्धावच्छिन्नाभाव को ससर्गाभाव कहते हैं। भाव के अभाव को भाव प्रतियोगिक अभाव कहते हैं। अभाव के भाव को अभाव प्रतियोगिक अभाव कहते हैं। जहा अवे को विप्रलभक वचन से घट वाले भूतल में घटाभाव का ज्ञान हो उसे अभाव का परोक्ष भ्रम कहते हैं।

अनिर्वचनीय = सत असत से विलक्षण को अनिर्वचनीय कहते हैं। असत वा तुच्छ को अनिर्वचनीय कहते हैं।

अनुबन्ध = अधिकारी, सबन्ध, विषय, प्रयोजन को अनुबन्ध कहते हैं। अपने ज्ञान के अनन्तर पुरुष को ग्रथ में जो लगावे उसे अनुबन्ध कहते हैं। अतःकरण के मल, विक्षेप दोष रहित, अज्ञान सहित, विवेकादि चार ज्ञान के साधनों से युक्त हो उसको अद्वैत वेदान्त का अधिकारी कहते हैं।

सबन्ध = ग्रथ और विषय का प्रतिपाद्य प्रतिपादकभाव सबन्ध है। अधिकारी और फल का प्राप्यप्रापकभाव सबन्ध है। अधिकारी और विचार का कर्तृकर्तव्यभाव सबन्ध है। ग्रथ का और ज्ञान का जन्यजनक भाव सबन्ध है। जीवब्रह्म की एकता वेदान्त शास्त्र का विषय (प्रतिपाद्य) है। सर्व दुखों की निवृत्ति और परमानन्द स्वरूप की प्राप्तिरूप मोक्ष ही वेदान्त का प्रयोजन है।

अनुमान प्रमाण = अनुमिति प्रमाण के कारण को अनुमान प्रमाण कहते हैं। व्यापार वाले असाधारण कारण को कारण कहते हैं। कारण से उत्पन्न होकर कार्य को उत्पन्न करे उसको व्यापार कहते हैं। जो कार्य को किसी के द्वारा उत्पन्न नहीं करे किन्तु आप ही उत्पन्न करे, उसको व्यापार हीन कारण कहते हैं।

लिंगज्ञान जन्य ज्ञान को अनुमिति कहते हैं। जिसके ज्ञान से साध्य का ज्ञान हो उसको लिंग कहते हैं। मन सहित अनुमान प्रमाण से हो उसको अनुमिति ज्ञान कहते हैं। अनुमिति ज्ञान के विषय को माध्य कहते हैं। व्याप्य को लिंग कहते हैं। व्यापक को साध्य कहते हैं। व्याप्ति वाले को व्याप्य कहते हैं। व्याप्ति निरूपक को व्यापक कहते हैं। अविनाभावरूप सबन्ध को व्याप्ति कहते हैं। जिसके बिना जो नहीं हो, उसका अविनाभावरूप सबन्ध उममे होता है। जो जिससे व्यभिचारी हो वह उसका व्याप्य नहीं होता। अधिक देश में जो रहे उसे व्यभिचारी कहते हैं। व्याप्ति को व्याप्यत्व कहते हैं। जो पदार्थ के एक देश में हो और एक देश में न हो उसको देश कृत अव्याप्य वृत्ति कहते हैं। किसी काल में हो किसी काल में नहीं हो उसको कालिक अव्याप्य वृत्ति कहते हैं। सहचार साथ रहने को कहते हैं। व्यभिचार भिन्न रहने को कहते हैं। कारण सामग्री से बाह्य हो उसे अन्यथा सिद्ध कहते हैं। “वह्नि व्याप्य जो धूम उस वाला पर्वत है” ऐसे ज्ञान को परामर्श कहते हैं। वाक्य प्रयोग बिना व्याप्ति ज्ञानादिको से जो अनुमिति हो उसको स्वार्थानुमिति कहते हैं। जहाँ दो का विवाद हो एक पुरुष कहै पर्वत में वह्नि अनुमान प्रमाण से निर्णीत है एक कहै नहीं है, वहाँ वह्नि निश्चय वाला पुरुष अपने प्रतिवादी की निर्वृत्ति के लिये वाक्य प्रयोग करता है उसको परार्थानुमान कहते हैं। साध्य विशिष्ट पक्ष के बोधक वाक्य को प्रतिज्ञा वाक्य कहते हैं। अनुमिति का जो विषय उसको साध्य कहते हैं। जिस अधिकरण में साध्य की जिज्ञासा होकर साध्य का अनुमितिरूप निश्चय हो उसको पक्ष कहते हैं। प्रतिज्ञा वाक्य से उत्तर जो लिंग का बोधक वचन उमको हेतु वाक्य कहते हैं। व्याप्ति ज्ञान का हेतु सहचार ज्ञान जहाँ हो उसको

उदाहरण कहते हैं। हेतु साध्य का सहचार बोधक जो दृष्टात प्रतिपादक वचन उसको उदाहरण वाक्य कहते हैं। वादी प्रतिवादी का जहा विवाद नहीं हो किन्तु दोनों का निर्गमित अर्थ जहा हो उसको दृष्टात कहते हैं। अनिष्ट आपादन को तर्क कहते हैं। तीन अवयव का समुदायरूप जो महावाक्य उसको परार्थानुमान कहते हैं। उससे उत्तर जो अनुमिति हो उसको परार्थानुमिति कहते हैं। जहा हेतु साध्य के सहचार ज्ञान से हेतु मे साध्य की व्याप्ति का ज्ञान हो उसको अन्वयि-अनुमान कहते हैं। जहा साध्याभाव मे हेत्वभाव के सहचार दर्शन से हेतु मे साध्य की व्याप्ति का ज्ञान हो उसको व्यतिरेकी अनुमान कहते हैं। जहा अन्वय व्याप्ति का उदाहरण नहीं मिले और साध्याभाव मे हेतु के अभाव की व्याप्ति का उदाहरण मिले उसे केवल व्यतिरेकी अनुमान कहते हैं।

जहा साध्याभाव हेत्वभाव के सहचार का उदाहरण नहीं मिले उसको केवलान्वयि अनुमान कहते हैं। जहा दोनों के उदाहरण मिले उसे अन्वय व्यतिरेकी अनुमान कहते हैं। अन्वय=सत्ता। व्यतिरेक=अभाव। एक के होने से अपर के होने को अन्वय कहते हैं। एक के नहीं होने से अपर के नहीं होने को व्यतिरेक कहते हैं। 'पर्वतो-वह्निमान्' इसको प्रसिद्धानुमान कहते हैं। अपूर्व=धर्माधर्म को अपूर्व कहते हैं। अबाधित=ब्रह्मज्ञान बिना जिसका बाध नहीं हो उसको अबाधित कहते हैं।

अभिधान=अन्वय बोध फल वाले शब्द प्रयोग को अभिधान कहते हैं। अभिभूत=तिरस्कृत को अभिभूत कहते हैं। अभिव्यजक=जिसमे प्रतिबिम्ब हो उसको अभिव्यजक कहते हैं। अभिव्यग=जिसका प्रतिबिम्ब हो उसको अभिव्यग कहते हैं। अभिमान=भ्रमज्ञान को अभिमान कहते हैं। अरिवर्ग=काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मत्सर। अयथार्थ=भ्रमरूप अनुभव के स्वरूप से उत्पन्न हो उसको अयथार्थ कहते हैं। अर्थापत्ति प्रमाण=उपपादक कल्पना के हेतु उपपाद्य ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। उपपादक ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमा

कहते हैं। जिस बिना जो सभव नहीं उसका वह उपपाद्य कहलाता है। जिसके अभाव से जिसका अभाव हो वह उसका उपपादक कहलाता है। उपपाद्य अनुपपत्ति ज्ञान से उपपादक कल्पना को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। उपपादक कल्पना के हेतु उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। अर्थ अर्थात् उपपादक वस्तु उसकी आपत्ति अर्थान् कल्पना। यह अर्थापत्ति का अर्थ है।

जहा दृष्ट उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान से उपपादक की कल्पना हो वहा दृष्टार्थापत्ति कहते हैं।

जहा श्रुत उपपाद्य की अनुपपत्ति के ज्ञान से उपपादक की कल्पना हो वहा श्रुतार्थापत्ति कहते हैं।

श्रुत अर्थ को अनुपपत्ति से उपपादक की कल्पना को श्रुतार्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। उसके हेतु श्रुत अर्थ की अनुपपत्ति के ज्ञान को श्रुतार्थापत्ति प्रमाण कहते हैं।

जहा सारे वाक्य का अर्थ अन्य अर्थ की कल्पना बिना अनुपपन्न हो, वहा अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है, जहा वाक्य में पद का वा अर्थ का अध्याहार नहीं हो और अन्य अर्थ की कल्पना बिना वाक्यार्थ की अनुपपत्ति हो वहा अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति होता है।

अवच्छेदक = जो न्यून देशवृत्ति और अधिक देशवृत्ति न हो किंतु जिसके समान देशवृत्ति जो हो उसका अवच्छेदक वह होता है।

अवभास = ज्ञान और ज्ञान के विषय को अवभास कहते हैं। अधिष्ठान से विषमसत्ता वाला अवभास होता है।

अवयव = न्यायमत में तो द्रव्य आरभक उपादान को अवयव कहते हैं। सांख्यदिक मत में द्रवरूप परिणाम वाले उपादान को अवयव कहते हैं। द्रव्य के उपादान कारण को अवयव कहते हैं। अवयव जन्य को सावयव कहते हैं।

अविद्या = विद्या है विरोधनी जिसकी उसको अविद्या कहते हैं। आवरण शक्ति विशिष्ट मूल प्रकृति के अशो को अविद्या कहते हैं।

शुद्ध सत्त्व प्रधान माया है और मलिन सत्त्वप्रधान अविद्या है। अविद्या के सस्कार को अविद्यालेश कहते हैं। अथवा अग्निदग्ध पट के समान स्वकार्य में असमर्थ ज्ञान बाधित अविद्या को अविद्यालेश कहते हैं। आवरण विक्षेप शक्ति रूप अश द्वयवती अविद्या है।

अवृत्ति = सयोग सबन्ध से वा समवाय सबन्ध से जो पदार्थ किसी में भी नहीं रहे उसे अवृत्ति कहते हैं। नित्य द्रव्यो को अवृत्ति कहते हैं। असभावना = सशय को असभावना कहते हैं। यह सशय प्रमाणगत और प्रमेयगत दो प्रकार का होता है। वेदात्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्म के प्रतिपादक है अथवा अन्य अर्थ के प्रतिपादक है ऐसा प्रमाण में (वेदात्त वाक्यों में) सशय होता है उसको प्रमाणगत सशय कहते हैं। यह वेदान्त वाक्यों के श्रवण से दूर होता है। जीव ब्रह्म का अभेद सत्य है अथवा भेद सत्य है ऐसे प्रमेय में सशय होता है, उसको प्रमेयगत सशय कहते हैं। यह मनन से दूर होता है।

असत् शब्द का अर्थ = अनिर्वचनीय अथवा तुच्छ असत् शब्द का अर्थ है।

अहकार = दो प्रकार का होता है। एक शुद्ध अहकार और दूसरा अशुद्ध अहकार। स्वस्वरूप के अहकार को शुद्ध अहकार कहते हैं। देहादि अनात्मा के अहकार को अशुद्ध अहकार कहते हैं।

(आ)

आतर = आत्मा और सुखादि को आतर कहते हैं।

आकृति = अवयव के सयोग को आकृति कहते हैं। आकाशा = एक पदार्थ के पदार्थांतर से अन्वय बोध के अभाव को आकाशा कहते हैं।

आकाश—घटाकाश = जल से भरे घट को जितना आकाश अवकाश देता है, उतने आकाश को घटाकाश कहते हैं। जलाकाश = जल से भरे घट में नक्षत्रादि सहित आकाश का प्रतिबिम्ब और घटाकाश दोनों को जलाकाश कहते हैं।

मेघाकाश = बादल को आकाश अवकाश देता है और मेघ के जल में आकाश का प्रतिबिम्ब है। उन दोनों को मेघाकाश कहते हैं। महाकाश = ब्रह्माण्ड के बाहर और भीतर एक रस व्यापक आकाश को महाकाश कहते हैं।

आत्मा = अविद्या और व्यष्टि देहादिको के अधिष्ठान, त्वपद के लक्ष्य को आत्मा कहते हैं। ज्ञानात्मा = बुद्धि। महानात्मा = महत्तत्त्व। शातात्मा = शुद्ध ब्रह्म। आत्मा के भेद १-मिथ्यात्मा = स्थूल सूक्ष्म सघात। २-गौणात्मा = पुत्र। ३-मुख्यात्मा = साक्षी (कूटस्थ)। आत्मा के धर्म = नित्य उत्पत्ति और नाश रहित। अव्यय = घटने बढ़ने से रहित। शुद्ध = माया अविद्यारूप मलरहित। एक = सजातीय भेद रहित। क्षेत्रज्ञ = शरीररूप क्षेत्र का ज्ञाता। आश्रय = अधिष्ठान। अविक्रिय = अविकारी। स्वप्रकाश = अपने प्रकाश में अन्य प्रकाश की अपेक्षा से रहित होकर सर्व का प्रकाशक। हेतु = जाले के कारण ऊर्णनाभि के समान जगत् का अभिन्न निमित्त (विवर्त्ति) उपादान कारण। व्यापक = अपरिच्छिन्न (परिपूर्ण)। असगी = सजातीय, विजातीय और स्वगत सबन्ध से रहित। अनावृत = सर्वथा आवरण से रहित। आत्माश्रय आदि ६ दोष = आप ही क्रिया का कर्ता और आप ही क्रिया का कर्म क्रिया विषयरूप कार्य हो वहा आत्माश्रय दोष होता है। परस्पर की उत्पत्ति में परस्पर की अपेक्षा हो वहा अन्योन्याश्रय दोष होता है। जहा द्वितीय के तृतीय और तृतीय के प्रथम को कारण माने वहा चक्र के समान भ्रमणरूप चक्रिका दोष होता है। तृतीय के चतुर्थ को और चतुर्थ के कारण पंचम को माने तो धारारूप अनवस्था दोष होता है। युक्ति के अभाव को विनिगमना विरह कहते हैं। पिछले के अभाव का नाम प्राग्लोप है। आधिताप = मानस ताप। आनन्दमय कोश = कारण शरीर को आनन्दमय कोश कहते हैं।

आनन्दभोग = निर्विषय सुख के भोग को आनन्द भोग कहते हैं। ब्रह्म ही निर्विषय आनन्द है।

आभासरूपकर्म = आत्मा को असग जानकर और देह वाली मन

के आश्रित क्रिया जानकर कर्म उपासना करे उसको आभासरूप कर्म कहते हैं। आरोप=बाध होने पर भ्रम हो उसको आरोप कहते हैं। आलय विज्ञानधारा=‘अह अह’ ऐसी विज्ञान धारा को आलय विज्ञान धारा कहते हैं। आलोक=दीप सूर्यादिको की प्रभा को आलोक कहते हैं। आवरणाभिभव=अज्ञान के एक देश का नाश आवरणाभिभव शब्द का अर्थ होता है। आसत्ति=न्याय ग्रन्थो में पदों की समीपता को आसत्ति कहते हैं। इष्ट=इच्छा के विषय को इष्ट कहते हैं।

उद्भूत=प्रत्यक्ष योग्य जो रूप और स्पर्श उसको उद्भूत कहते हैं। उत्पत्ति=आद्यक्षण से सबन्ध को उत्पत्ति कहते हैं। उत्तोजक=प्रतिबन्धक के रहते भी कार्य के साधक को उत्तोजक कहते हैं।

उपाधि=व्यावर्तक हो उसको उपाधि कहते हैं। उपाधि वाले को उपहित कहते हैं। कार्य में असबन्धी वर्तमान व्यावर्तक को उपाधि कहते हैं। जिस देशकाल में व्यावर्तक हो, उस देश कालस्थ व्यावर्तनीय की व्यावृत्ति करे और आप बहिर्भूत रहे उसको उपाधि कहते हैं। जिस की व्यावृत्ति उपाधि से हो उसको उपहित कहते हैं।

इदमाकार वृत्ति उपहित=इदमाकार वृत्ति जिसकी उपाधि हो उसको इदमाकार वृत्ति उपहित कहते हैं।

उपमान प्रमाण=उपमिति प्रमा के करण को उपमान प्रमाण कहते हैं। सज्ञी में सज्ञा की वाच्यता के ज्ञान को उपमिति कहते हैं। विरुद्ध धर्म वाले को विधर्म कहते हैं। विरुद्ध धर्म को वैधर्म्य कहते हैं। न्याय के प्राचीन मत में वाक्यार्थानुभव को उपमान प्रमाण कहते हैं। नवीन मत में सादृश्य विशिष्ट पिडदर्शन वा वैधर्म्य विशिष्ट पिडदर्शन को उपमान प्रमाण कहते हैं। वेदात् मत में गोसदृश गवय के ज्ञान को उपमान प्रमाण कहते हैं। गो में गवय के सादृश्य ज्ञान को उपमिति कहते हैं। न्यायमत में सज्ञा का सज्ञी में वाच्यता ज्ञान को उपमिति कहते हैं। वेदान्त मत में सादृश्य ज्ञान से जन्य ज्ञान को उपमिति कहते हैं, वा वैधर्म्य ज्ञानजन्य ज्ञान को उपमिति कहते हैं। जहाँ उपमान उपमेय की समान शोभा हो वहाँ उपमालकार होता है। भेद सहित समान

धर्म को सादृश्य कहते हैं। जहाँ दो पदार्थों में अल्प समान धर्म हो वहाँ अपकृष्ट सादृश्य होता है। समान धर्म अधिक हो वहाँ उत्कृष्ट सादृश्य होता है। व्याकरण की रीति से जो पद अवयव अर्थ को नहीं त्यागता उसको यौगिक पद कहते हैं। व्यापार भिन्न असाधारण कारण को कारण कहते हैं। सिद्धान्त मत में इन्द्रिय सबन्धी गवय में गो का प्रत्यक्ष रूप सादृश्य ज्ञान उपमान प्रमाण है। व्यवहित गो में गवय का सादृश्य ज्ञान उपमिति प्रमाण है।

उपलक्षण=कार्य में असबन्धी व्यावर्त्तिक हो उसको उपलक्षण कहते हैं। व्यावर्त्तिक मात्र को उपलक्षण कहते हैं। व्यावर्त्तनीय के एक देश में कदाचित् होकर व्यावृत्ति करे और उपाधि के समान आप बहिर्भूत रहे उसको उपलक्षण कहते हैं।

उपलक्षित=जिसकी व्यावृत्ति उपलक्षण से हो उसे उपलक्षित कहते हैं। उपलक्षण वाले को उपलक्षित कहते हैं।

उपवायु-नाग=उद्गार का हेतु वायु। कूर्म=निमेष उन्मेष का हेतु वायु। कृकल=छीक का हेतु वायु। देवदत्त=जमुहाई का हेतु वायु। धनजय=देह पुष्टि का हेतु वायु। ऊर्मि=ससार रूप सागर की ६ लहरियाँ—जन्म, मरण, क्षुधा, तृषा, हर्ष, और शोक। एकभक्ति-वाद=एक जन्म वा एक कर्म को ही मोक्ष का साधन मानने वाला वाद। एषणा=तीन इच्छा—पुत्रैषणा, वित्तैषणा, लौकैषणा=सर्व लोक मेरी स्तुति करें, कोई भी मेरी निन्दा न करे। ऐसी इच्छा वा परलोक की इच्छा।

(क)

करलेढि न्याय=प्राप्त लङ्ङ को गमाकर हाथ चाटने का दृष्टांत। कर्तव्य=करने योग्य ज्ञान के साधन। कृतोपासन, अकृतोपासन-कृतोपासन=जिसने सगुण ब्रह्म की उपासना की हो। अकृतोपासन=जिसने उपासना न की हो।

कर्ता=प्रत्यक्षज्ञान का आश्रय आत्मा है सो कर्ता है। मैं

वेद की आज्ञानुसार नहीं करूँगा तो मेरे को जन्म मरणरूप ससार ही प्राप्त होगा, इस बुद्धि से जो क्रिया करे उसको कर्ता कहते हैं वा प्रकृतिरूप प्रयत्न के आश्रय को कर्ता कहते हैं। कर्म=पुरुष की प्रवृत्ति के निमित्त जिसका स्वरूप वेद ने बोधन किया हो उसको विहित कर्म कहते हैं। पुरुष की निवृत्ति जिससे बोधन करो हो उसे निषिद्ध कर्म कहते हैं। पाप नाश के निमित्त जिसका विधान किया हो उसको प्रायश्चित्त कर्म कहते हैं। फल के निमित्त जिसका विधान किया हो उसको काम्य कर्म कहते हैं। जिसके नहीं किये से पाप हो और किये से पुण्य पाप रूप फल नहीं हो और सदा जिसका विधान नहीं हो किन्तु किसी निमित्त को लेकर विधान किया हो उसको नैमित्तिक कर्म कहते हैं। जिसके नहीं किये से पाप हो और किये से फल नहीं हो और सदा जिसका विधान हो उसको नित्य कर्म कहते हैं। जिसका किसी पाप विशेष को दूर करने के लिये शास्त्र ने विधान किया हो उसको असाधारण प्रायश्चित्त कर्म कहते हैं। सर्व पाप को दूर करने के लिये शास्त्र ने जिसका विधान किया हो उसको साधारण प्रायश्चित्त कर्म कहते हैं। जिन भूत शरीरो के कर्मों से वर्तमान शरीर बनता है उनको प्रारब्ध कर्म कहते हैं। भूत शरीरो में किये हुये वर्तमान शरीर के हेतु कर्मों को प्रारब्ध कहते हैं। अनेक जन्मों में सग्रहित कर्मों को संचित कर्म कहते हैं। भूत शरीरो में किये हुये फलारम्भ से रहित कर्मों को संचित कर्म कहते हैं। वर्तमान शरीर में किये हुये कर्मों को आगामी कर्म कहते हैं। इन्हीं को क्रियमाण कर्म भी कहते हैं। शत्रु मारण के निमित्त किया जाय उसको अभिचार कर्म कहते हैं। कर्म=वेद विहित कर्म। विकर्म=वेद से विरुद्ध कर्म। अकर्म=वेद विहित और वेद विरुद्ध उभयविध कर्म का अकरण। न्यायमत मे=उत्क्षेपण (ऊँचे फेंकना) अपक्षेपण (नीचे फेंकना), आकुचन, प्रसारण और गमन, ये पंचविध कर्म मानते हैं।

कारण=जिसके होने से कार्य की उत्पत्ति हो और जिसके नहीं होने से कार्य की उत्पत्ति नहीं हो, ऐसा जो कार्य के अव्यवहित पूर्वकाल

वृत्ति हो उसको कारण वा करण कहते हैं। जिसका कार्य के स्वरूप में प्रवेश हो और जिसके बिना कार्य की स्थिति न हो उसको उपादान कारण कहते हैं।

कार्य की उत्पत्ति स्थिति और लय का कारण हो उसे उपादान कारण कहते हैं। उपादान कारण को ही समवायि कारण कहते हैं। कार्य की उत्पत्ति मात्र के कारण को निमित्त कारण कहते हैं।

जिसका कार्य के स्वरूप में प्रवेश नहीं हो किन्तु कार्य को कार्य से भिन्न स्थित होकर करे और जिसके नाश से कार्य विगड़े नहीं उसको निमित्त कारण कहते हैं। कार्य से तटस्थ होकर कार्य का जनक हो उसे निमित्त कारण कहते हैं। उपादान कारण से भिन्न जो कारण उसको निमित्त कारण कहते हैं।

न्याय वैशेषिकमत में तीन कारण—समवायी, असमवायी, निमित्त माने हैं। कार्य के समवायी कारण से सबन्धी जो कार्य का जनक उसको असमवायी कारण कहते हैं।

जिसमें समवाय सबन्ध से कार्य उत्पन्न हो उसको समवायि कारण कहते हैं। समवायि कारण में सबन्धी जो कार्य का जनक उसको असमवायि कारण कहते हैं।

जो सर्व कार्यों का कारण हो उसको साधारण कारण कहते हैं। किसी एक कार्य का कारण हो उसको असाधारण कारण कहते हैं। कर्म के साधन को कारण कहते हैं। कारणवाद —आरम्भवाद = परमाणु से सृष्टि की उत्पत्ति का आरम्भ, यह न्यायमत मानता है। परिणामवाद = प्रकृति का परिणाम जगत् है। यह सांख्य मानता है। ब्रह्म का परिणाम जगत् और जीव है, यह उपासक मानते हैं। इसमें कार्य और कारण का अभेद है। विवर्तवाद = निर्विकार ब्रह्म में अधिष्ठान ब्रह्म से विषम सत्तावाला अन्यथा स्वरूप जगत् होता है। वह ब्रह्म का विवर्त (कल्पित कार्य) है। यह वेदान्त सिद्धान्त में माना है। इसमें भी कार्य और कारण का बाधकृत अभेद है।

कारीरीयाग = राजा प्रजा से कर लेकर वृष्टि की कामना से यज्ञ करे उसे कारीरीयाग कहते हैं। कलृप्त = निर्णीत को कलृप्त कहते हैं। कृतनाश = किये हुये का नाश। अकृताभ्यागम = बिना किये की

प्राप्ति । क्लेश = अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश को क्लेश कहते हैं । अविद्या = दुःख में सुख बुद्धि, अनात्मा में आत्मबुद्धि, अनित्य में नित्यबुद्धि, अशुचि में शुचिबुद्धि । यह चार प्रकार की कार्य अविद्या है । अस्मिता = साक्षी (आत्मा) और बुद्धि की एकता का ज्ञान (सामान्य अहंकार) । राग = दृढ आसक्ति (आरूढ प्रीति) । द्वेष = क्रोध । अभिनिवेश = मरण का भय । क्षोभ = कार्य के अभिमुख अविद्या की अवस्था को क्षोभ कहते हैं ।

(ख)

ख्याति = भान और कथन । सत्ख्याति = शुक्ति के अवयवों के साथ रजत के अवयव सदा रहने हैं । जैसे शुक्ति के अवयव सत्य हैं वैसे रजत के अवयव भी सत्य हैं, मिथ्या नहीं हैं । उन सत् अवयवों का भान और कथन ही सत्ख्याति है । नवीन वैष्णव सत्ख्याति मानते हैं । असत्ख्याति = जेवरीदेश में सर्प अत्यंत असत् है, वैसे अन्य देश में भी अत्यंत असत् है । ऐसे अत्यंत असत् सर्प को जेवरी देश में प्रतीति होती है, उसको ही शून्यवादी असत्ख्याति कहते हैं । आत्मख्याति = विज्ञानवादी कहते हैं — जेवरीदेश में तथा अन्य देश में बुद्धि के बाहिर कहीं भी सर्प नहीं है । कोई भी पदार्थ बुद्धि से भिन्न नहीं है । सर्व पदार्थों के आकार को बुद्धि ही धारण करती है । वह बुद्धि क्षणिक विज्ञानरूप है । क्षण क्षण में नाश और उत्पत्ति को प्राप्त होने वाला विज्ञान, वही सर्परूप से प्रतीत होता है । इसको ही आत्म-ख्याति कहते हैं । अन्यथाख्याति = नैयायिक और वैशेषिक कहते हैं — बबी आदिक स्थान में सच्चा सर्प है, नेत्रदोष के बल से वह सन्मुख जेवरी देश में प्रतीत होता है । अन्य देशस्थ की अन्य देश में प्रतीति अन्यथाख्याति है । चिन्तामणि ग्रंथ का कर्ता नवीन नैयायिक का यह मत है :—अन्य की अन्यरूप से प्रतीति को अन्यथाख्याति कहते हैं । जेवरी का ही अन्यथा और प्रकार से (सर्परूप से) भान और कथन ही अन्यथाख्याति है । अख्याति = साध्य प्रभाकर मतवाले कहते हैं — जहा

रज्जु मे सर्पभ्रम होता है, वहा रज्जु का इदरूप से समान्य ज्ञान और सर्प की स्मृति यह दो ज्ञान होते है । इन दो ज्ञानो के अविवेक को ही साख्य प्रभाकर मत मे भ्रम कहते है और अख्याति कहते है । अनिर्वचनीय ख्याति=सत् असत् से विलक्षण को अनिर्वचनीय कहते है । रज्जु मे सर्प सत् असत् से विलक्षण ही उत्पन्न होता है । वेदान्त सिद्धान्त मे अनिर्वचनीय ख्याति ही मानते है ।

(ग)

गधत्व=गध की अधिकरणता को गधत्व कहते है ।

गुण १४—१—रूप २—रस ३—गध ४—स्पर्श ५—सख्या ६—परिमाण ७—पृथक्त्व ८—सयोग ९—विभाग १०—परत्व ११—अपरत्व १२—गुप्तत्व १३—द्रव्यत्व १४—संस्कार । ये चतुर्दश गुण है । गुण प्रत्यक्ष=जिस इन्द्रिय की योग्यता जिस गुण मे है, उस इन्द्रिय से उस गुण का प्रत्यक्ष होता है । जिस इन्द्रिय से जिस पदार्थ का ज्ञान होता है उसकी जाति का और उसके अभाव का भी उसी इन्द्रिय से ज्ञान होता है ।

(च)

चरम=अत्य को चरम कहते है । चारवाक=आकाश न मान कर चार भूतों को ही माने ऐसे देहात्मावादियों को चारवाक कहते है । चित्=अलुप्त प्रकाश । चित्निरोध युक्ति—अध्यात्म विद्या, साधु-संग, वासनात्याग, प्राणायाम । चिदाभास की सात अवस्था—अज्ञान, आवरण, भ्राति, परोक्षज्ञान, अपरोक्षज्ञान, शोकनाश, हर्ष । अज्ञान=मैं ब्रह्म को नहीं जानता हूँ । आवरण=ब्रह्म नहीं है और भान नहीं होता है । आवरण की दो शक्ति—असत्वापादक='वस्तु नहीं है' ऐसी प्रतीति कराने वाली शक्ति । अभानापादक='वस्तु का भान नहीं होता है' ऐसी प्रतीति कराने वाली शक्ति । भ्राति=जन्म मरण, गमना-गमन, पुण्य-पाप, सुख दुख, की निज स्वरूप कूटस्थ मे प्रतीति को भ्राति कहते है । इसी को शोक भी कहते है । परोक्षज्ञान=सत्य ज्ञान अनन्त रूप ब्रह्म है इसको परोक्ष ज्ञान कहते है । यह 'ब्रह्म नहीं है' इस प्रतीति का विरोधी है ।

अपरोक्षज्ञान = 'मै ब्रह्म हूँ' इसको अपरोक्षज्ञान कहते हैं। यह अज्ञान, आवरण, भ्रांति, इस अविद्याजाल को नष्ट करता है। भ्रांतिनाश = मेरे मे जन्म मरण नहीं है, सुख दुःख का लेश भी मुझमें नहीं है। किन्तु मैं अजन्य (जन्मरहित) कूटस्थ हूँ। इसको भ्रांतिनाश कहते हैं और गोकनाश भी कहते हैं। हर्ष = जब सशयरहित अपने स्वरूप का 'मै अद्वैत ब्रह्मरूप हूँ' ऐसा ज्ञान होने पर जो मोद होता है, उसको हर्ष कहते हैं और 'निरकुशा तृप्ति' भी कहते हैं। चेतन—ब्रह्म = निरवच्छिन्न चेतन को ब्रह्म कहते हैं। ब्रह्माड के भीतर बाहर महाकाश के समान भरपूर चेतन को ब्रह्म कहते हैं। तत्पद के लक्ष को ब्रह्म कहते हैं। ईश्वर साक्षी तत्पद का लक्ष्य है। तत्पद वाच्य = अधिष्ठान चेतन सहित माया में आभासरूप ईश्वर है वह तत्पद का वाच्य है। केवल अधिष्ठानचेतन तत्पद का लक्ष्य है। समष्टि सघात उपहित चेतन ईश्वर साक्षी है। सामान्य चेतन = व्यापक चेतन। विशेष चेतन = वृत्ति में स्थित चेतन। अधिककाल में अधिक देश में हो उसको सामान्यरूप कहते हैं। न्यून देश में न्यूनकाल में हो उसको विशेषरूप कहते हैं। शुद्ध-चेतन = निरुपाधिक चेतन। कार्यब्रह्म = मायाकृत कार्य विशिष्ट चेतन को कार्यब्रह्म कहते हैं। ईश्वर चेतन = मायाविशिष्ट चेतन। माया में चेतन का आभास और माया का अधिष्ठान चेतन दोनों को ईश्वर कहते हैं। मूल प्रकृति में चेतन के प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहते हैं। माया में प्रतिबिम्ब ईश्वर है। मायारूप अधकारस्थ जो जल कण समान बुद्धिवासना उसमें प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहते हैं। सुषुप्ति अवस्था में जो बुद्धि की सूक्ष्म अवस्था उसको वासना कहते हैं। केवल बुद्धि वासना में प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहें तो ठीक नहीं, इससे बुद्धि वासना विशिष्ट अज्ञान में प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहने हैं। सुषुप्ति अवस्था में बुद्धि वासना सहित अज्ञानरूप आनन्दमय कांश को ईश्वर कहते हैं। समष्टि सघात उपहित चेतन को ईश्वर साक्षी कहते हैं। माया उपहित चेतन को ईश्वर साक्षी कहते हैं। सूक्ष्म प्रपञ्च के प्रेरक अतर्कामी को हिरण्यगर्भ कहते हैं। सूत्रात्मा = समष्टि लिंग शरीर उपहित चेतन वा प्राण इन्द्रिय क्रिया वालो से प्राण और पट में सूत्र के समान

ब्रह्माड मे व्याप्त होने से सूत्रात्मा कहते है, हिरण्यगर्भ भी कहते है। विराट् = विविध प्रकार से प्रकाशमान। वैश्वानर = नरो का अभिमानी। विश्व = सूक्ष्म शरीर को न त्यागकर स्थूल शरीर मे प्रवेश करने वाला। प्रमाता चेतन = प्रमाज्ञान का आश्रय अतः करण सहित चेतन। स्थूल प्रपञ्च के प्रेरक अतर्यामी को विराट् कहते है। समष्टि स्थूल प्रपञ्च सहित चेतन को विराट् कहते है। शुद्ध सत्त्वगुण सहित माया ईश्वर का कारण शरीर है। ईश्वर के भग (ऐश्वर्य), समग्र ऐश्वर्य, समग्र धर्म, समग्र यश, समग्र श्री, समग्र ज्ञान, समग्र वैराग्य, है।

जीव चेतन = अविद्या विशिष्ट चेतन वा अतः करण विशिष्ट चेतन जीव है। बुद्धि अथवा व्यष्टि अज्ञान के अधिष्ठान चेतन को कूटस्थ कहते हैं। स्थूल सूक्ष्म शरीर के अधिष्ठान चेतन को कूटस्थ कहते है। कूट (मिथ्या बुद्धि व चिदाभास) मे असगरूप से स्थित को कूटस्थ कहते है। कूट जो लुहार का अहरन उसके समान निर्विकार रूप से स्थित को कूटस्थ कहते है। नाना काम और कर्म सहित बुद्धि मे चेतन के प्रतिबिम्ब को जीव कहते है। चिदाभास और बुद्धि वा व्यष्टि अज्ञान का अधिष्ठान चेतन दोनो को जीव कहते है। अज्ञान मे प्रतिबिम्ब जीव है। बिम्ब ईश्वर है। जीव चेतन की उपाधि मूलाज्ञान है। उसमे आरोपित प्रतिबिम्बत्व विशिष्ट चेतन को जीव कहते है। अविद्यारूप अनन्त अशो मे चेतन के अनन्त प्रतिबिम्ब जीव कहे जाते हैं। अतः करण उपहित को जीव साक्षी कहते है। व्यष्टि सघात उपहित चेतन जीव साक्षी है। जीव साक्षी को ही त्वपद कालक्ष कहते है। त्वपद का लक्ष आत्मा है। सर्व प्रपञ्च और माया का अधिष्ठान है इससे चेतन को ब्रह्म कहते है। अविद्या और व्यष्टि देहादिको का अधिष्ठान है, इससे चेतन को आत्मा कहते है। आत्मा सच्चिदानन्द = निवृत्ति रहित होने से सत्, जड से विलक्षण होने से चित्, दुःख से विलक्षण मुखी प्रीति का विषय होने से आनन्दरूप है। व्यष्टि स्थूल और जाग्रत् के अभिमानी चेतन को विश्व कहते है। व्यष्टि सूक्ष्म और स्वप्न के अभिमानी चेतन को तैजस कहते हैं। सुषुप्ति में कारण देह के अभिमानी चेतन को प्राज्ञ कहते है। मलिन सत्त्व गुण सहित अविद्या

अश जीव का कारण शरीर है। कारण शरीर को ही आनन्दमयकोश कहते हैं। प्रमाता (अतःकरण) अवच्छिन्न चेतन को प्रमाता चेतन कहते हैं। वृत्ति ज्ञान रूप अतःकरण के परिणाम को प्रमाण कहते हैं। प्रमाण अवच्छिन्न चेतन को प्रमाण चेतन कहते हैं। साभास वृत्ति विशिष्ट चेतन को प्रमाण चेतन कहते हैं। घटादिक विषय अवच्छिन्न (अन्यो से भिन्न किये) चेतन को प्रमेय चेतन कहते हैं। इसी को विषय चेतन भी कहते हैं। घटादि विषयाकार वृत्ति को प्रमा कहते हैं। प्रमा वृत्ति अवच्छिन्न चेतन को प्रमा चेतन कहते हैं। इसी को प्रमिति चेतन और फल चेतन भी कहते हैं। वृत्ति सबन्ध से घटादिको मे चेतन का प्रतिबिम्ब हो उसको फल चेतन कहते हैं। कोई कहते हैं — घटावच्छिन्न चेतन ही अज्ञान हो तब विषय चेतन और ज्ञात हो तब घटावच्छिन्न चेतन को ही फलचेतन कहते हैं। उसी को प्रमेय चेतन कहते हैं। स्थूल सूक्ष्म देह द्रयावच्छिन्न कूटस्थ चेतन को पारमार्थिक जीव कहते हैं। इसका ब्रह्म से मुख्य अभेद है। माया से आवृत कूटस्थ मे कल्पित अतःकरण मे चिदाभास है वह देह द्रय मे अभिमानकर्ता व्यावहारिक जीव है। निद्रारूप माया से आवृत व्यावहारिक जीवरूप अधिष्ठान मे कल्पित प्रातिभासिक जीव है। स्वप्नावस्था मे प्रातिभासिक प्रपञ्च का अहं ममाभिमानी प्रातिभासिक जीव है।

(ज)

जन्म=आद्यक्षण सबन्ध को जन्म कहते हैं।

जाग्रत् ३—जाग्रत् जाग्रत्=वर्तमान जाग्रत् मे स्वरूप का साक्षात्कार। जाग्रत् स्वप्न=जाग्रत् मे भूत वा भविष्य अर्थ का चिन्तन रूप मनोराज्य। जाग्रत् सुषुप्ति=जाग्रत् मे भ्रम से जड़ीभूतवृत्ति। इन्द्रिय जन्य ज्ञान की अवस्था को जाग्रत् अवस्था कहते हैं। अवस्था शब्द काल का वाचक है। सुखादिको के ज्ञान काल और उदासीन काल को भी जाग्रत् अवस्था कहते हैं। जाति=न्यायमत मे “नित्य एक और अनेक धर्मियो (व्यक्तियों) में अनुगत धर्म को जाति कहते हैं। परजाति=‘घट है’ ऐसे सर्वत्र अनुगत सत्ता को न्यायमत मे पर (श्रेष्ठ) जाति

कहते हैं। अपरजाति = सत्ता से भिन्न घटत्व आदिक जाति को न्यायमत में अपर (अश्रेष्ठ) जाति कहते हैं। व्याप्य जाति = व्यापक जाति के अतर्गत (न्यूनदेशवर्ती) जाति को व्याप्य जाति कहते हैं। जैसे मनुष्य जाति के अतर्गत ब्रह्मणत्व आदि जातियाँ व्याप्य जातियाँ हैं। व्यापक जाति = व्याप्य जाति से अधिक देश में स्थित जाति, व्यापक जाति है। जैसे मनुष्यत्व है। जिज्ञासा = जानने की इच्छा। जिज्ञासु = जानने की इच्छावाला।

उत्तम जिज्ञासु = जिसको बोध नहीं हुआ है किन्तु आत्मा के जानने की तीव्र इच्छा है भोग की नहीं, उसका अन्त करण शुद्ध है, इससे वह उत्तम जिज्ञासु है। मद जिज्ञासु = ज्ञान की सामान्य इच्छा से जो श्रवण में प्रवृत्त हुआ है और अन्तःकरण भोगों में आसक्त है वह मद जिज्ञासु है। ज्योति = प्रकाश अष्ट प्रकार है—सूर्य, चन्द्र, बिजली, तारा, अग्नि, दीपक, मणि, शब्द।

ज्ञात अज्ञात = ज्ञान के विषय को ज्ञात और अज्ञान के विषय को अज्ञात कहते हैं। ज्ञातता = ज्ञानजन्य प्रकटता को ज्ञातता कहते हैं। ज्ञातत्वविशिष्ट = ज्ञातत्व विशेषण वाले को ज्ञातत्व विशिष्ट कहते हैं। ज्ञातत्व उपहित = ज्ञातत्व उपाधि वाले को ज्ञातत्व उपहित कहते हैं। ज्ञाता = ज्ञान का कर्ता ज्ञाता कहा जाता है। ज्ञातव्य = जानने योग्य ज्ञान का विषय (ब्रह्म और आत्मा का एकत्व)।

ज्ञान—नैयायिक = इन्द्रियजन्य ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं, उससे भिन्न को परोक्ष ज्ञान कहते हैं। वेदात सिद्धात में वृत्ति अवच्छिन्न चेतन को ज्ञान कहते हैं। अद्वैत मत में अन्तःकरण के परिणाम वृत्ति को भी ज्ञान कहते हैं। अबाधित वृत्ति अवच्छिन्न चेतन को प्रमा ज्ञान कहते हैं। बहुत स्थान में वृत्ति को भी ज्ञान कहते हैं। प्रमाण चेतन से विषय चेतन का अभेद हो वह ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। जहाँ विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद हो वह ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद ही प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण है। नेत्रजन्य ज्ञान को चाक्षुष ज्ञान कहते हैं। मन सहित अनुमान प्रमाण से हो उसको

अनुमिति ज्ञान कहते हैं। मन सहित शब्द प्रमाण से हो उसको शाब्द ज्ञान कहते हैं।

अन्य प्रमाण बिना केवल मन से हो उसको मानस ज्ञान कहते हैं। प्रमाता से वर्तमान सबन्धी योग्य विषय के ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। प्रमाता से वर्तमान सबन्धवाले योग्य विषय उसके योग्य प्रमाणजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। प्रमाता से वर्तमान सबन्धी योग्य विषय को प्रत्यक्ष कहते हैं। विषय का प्रमाता से वृत्ति द्वारा अथवा साक्षात्सबन्ध होता है, तब विषय का ज्ञान प्रत्यक्ष होता है, और विषय भी प्रत्यक्ष होता है। अबाधित बाह्य पदार्थ गोचर वृत्ति को बाह्य प्रत्यक्ष प्रमा कहते हैं। यथार्थ को प्रमा कहते हैं। अयथार्थ को अप्रमा कहते हैं। प्रमाता से वर्तमान सबन्ध वाले योग्य विषय का अयोग्य प्रमाण से अजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। “अहं ब्रह्मास्मि” इस रीति से ब्रह्म से अभिन्न आत्मा को विषय करे उसको ब्रह्मगोचर शुद्धात्मगोचर प्रत्यक्ष प्रमा कहते हैं। ससार दशा में अबाधित अर्थ को विषय करे उसको प्रमा कहते हैं। जिस विषय का प्रमातृ चेतन से अभेद हो, उस विषय को प्रत्यक्ष कहते हैं। प्रत्यक्ष विषय के ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। जहाँ विषय चेतन का वृत्ति चेतन से अभेद नहीं हो उस ज्ञान को परोक्ष कहते हैं। अपरोक्ष, अर्थ गोचर ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं। अपरोक्ष अर्थ है गोचर (विषय) जिसका उस ज्ञान को अपरोक्ष कहते हैं। अनावृत विषय से स्वव्यवहारानुकूल चेतन का अभेद अपरोक्ष ज्ञान का लक्षण है। आत्मस्वरूप के यथार्थ ज्ञान को तत्त्व ज्ञान कहते हैं। जीव ब्रह्म के अभेदगोचर अन्तःकरण की वृत्ति को तत्त्व ज्ञान कहते हैं। जिस पदार्थ के पूर्व अनुभव के संस्कार हो और इन्द्रिय का संयोग हो, वहाँ “सोऽयम्” ऐसा ज्ञान होता है, उसको प्रत्यभिज्ञा ज्ञान कहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की सामग्री सहित संस्कारजन्य ज्ञान को प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। केवल इन्द्रिय जन्य वृत्ति हो वहाँ “अयम्” ऐसा प्रत्यक्ष होता है, उसको अभिज्ञा प्रत्यक्ष कहते हैं। स्मृति =

सस्कारजन्य ज्ञान । केवल मस्कारजन्य वृत्ति हो उसका 'स' ऐसा आकार होता है उसको स्मृति कहते हैं । तत्त्वमस्यादि वाक्यजन्य अनुभव से आत्म तत्त्व की स्मृति को यथार्थ आत्म स्मृति कहते हैं ।

व्यावहारिक प्रपञ्च का मिथ्यात्व अनुभव होने पर उसके सस्कार से मिथ्यात्व रूप से प्रपञ्च की स्मृति उसको यथार्थ अनात्मस्मृति कहते हैं । अहकारादिको मे आत्मत्व भ्रमरूप अनुभव के सस्कार से अहकारादिको मे आत्मत्व की स्मृति आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है । वैसे आत्मा मे कर्तृत्व अनुभव के सस्कार से आत्मा कर्ता है, यह स्मृति भी आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है । प्रपञ्च मे सत्यत्वभ्रम के सस्कार से प्रपञ्च सत्य है, यह स्मृति अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है । जिस स्मृति से उत्तर स्मृति न हो उसको चरम स्मृति कहते हैं । स्मृति के विषय को स्मर्यमाण कहते हैं । 'ब्रह्म है' इस ज्ञान को परोक्ष ज्ञान कहते हैं । 'ब्रह्म मैं हूँ' इस ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं । सशयादिक सहित ज्ञान को मद ज्ञान कहते हैं । सशयादि रहित ज्ञान को दृढ ज्ञान कहते हैं । धर्म धर्मों के सबन्ध को विषय करने वाले ज्ञान को सविकल्प ज्ञान कहते हैं । उससे भिन्न को निर्विकल्प ज्ञान कहते हैं । अध्यास के हेतु सामान्य ज्ञान को धर्मिज्ञान कहते हैं । सामान्य ज्ञान को धर्मिज्ञान कहते हैं । "यह रज्जु है वा सर्प है" इस उभय कोटि ज्ञान को सशय ज्ञान कहते हैं । 'यह सर्प है' इस अविद्या की वृत्ति को भ्रांति ज्ञान कहते हैं । इसी को विपरीत ज्ञान कहते हैं । ज्ञान से जिसका प्रकाश हो उसे ज्ञान का विषय कहते हैं । अज्ञान से आवृत्त होना अज्ञान का विषय है । जो-जो ज्ञान ग्राहक सामग्री उन सर्व से प्रमात्व ग्रह हो उसको स्वतः प्रामाण्य ग्रह कहते हैं । ज्ञान के ज्ञान की जिससे उत्पत्ति हो उसको ज्ञान ग्राहक सामग्री कहते हैं । न्याय शास्त्र के मत मे ज्ञान की उत्पादक सामग्री से प्रमात्व की उत्पत्ति नहीं होती है और ज्ञान की ज्ञापक सामग्री से प्रमात्व का ज्ञान नहीं होता है, इसको परत प्रामाण्यवाद कहते हैं ।

ज्ञान के साधन = जितका श्रवण मे वा ज्ञान मे प्रत्यक्ष फल हो

उनको अतरंग साधन कहते हैं। जिनका ज्ञान में अथवा श्रवण में प्रत्यक्ष फल नहीं हो किन्तु अतः करण की शुद्धि ही फल हो उनको बहिरंग साधन कहते हैं। युक्ति से वेदान्त वाक्यों के तात्पर्य निश्चय को श्रवण कहते हैं। श्रवण दो प्रकार का होता है—एक श्रोत्र से वेदान्त वाक्यों का संयोगरूप, दूसरा वेदान्त वाक्यों का विचाररूप।

व्यतिरेकी अनुमान से आत्मा में इतर भेद का अनुमिति ज्ञान होता है उसको मनन कहते हैं। श्रुत अर्थ के निश्चय के अनुकूल प्रमेय सदेह निवर्तक युक्ति-चिंतन को मनन कहते हैं।

जीव ब्रह्म के अभेद की साधक और भेद की बाधक युक्तियों से अद्वितीय ब्रह्म के चिंतन को मनन कहते हैं। मनन पद का अर्थ चिंतन मात्र है। अनात्माकार वृत्ति का व्यवधान रहित ब्रह्माकार वृत्ति की स्थिति को निदिध्यासन कहते हैं। निदिध्यासन की परिपाकावस्था को ही समाधि कहते हैं। 'तत्पद' 'त्वपद' के अर्थ का शोधन। इनका ज्ञान में प्रत्यक्ष फल है। इनके बिना ज्ञान नहीं होता। विवेक=आत्मा अविनाशी और अचल है, जगत् नाशवान् और चल है, इसको विवेक कहते हैं अर्थात् सत्यासत्य का निर्णय। वैराग्य=मृत्युलोक से लेकर ब्रह्मलोक तक के भोगों को त्यागने की इच्छा। शमादिषट् सपत्ति=शम, दम, श्रद्धा, समाधान, उपराम, तितिक्षा। शम=मन को विषयों से रोकना। दम=इन्द्रिय समुदाय को विषयों से रोकना। श्रद्धा=गुरु और वेद के वाक्य सत्य हैं, ऐसा विश्वास। समाधान=मन के विक्षेप (चंचलता) का नाश। उपराम=त्याग करने के पश्चात् प्राप्त हुये विषय की इच्छा का अभाव। इसको ही उपरति कहते हैं। तितिक्षा=आतप, शीत, क्षुधा, तृषा आदि के सहन करने का स्वभाव। इनका श्रवणादिको में प्रत्यक्ष फल है। इनके बिना श्रवणादिक नहीं होते। ये ज्ञान के आठ अतरंग साधन हैं। यज्ञादिक बहिरंग साधन हैं। जिनका ज्ञान में अथवा श्रवण में प्रत्यक्ष फल नहीं हो किन्तु अतः करण की शुद्धि जिनका फल हो वे ज्ञान के बहिरंग

साधन होते हैं । मनोनाश=मन से रज तम से सत्त्व गुण का तिरस्कार रूप मन का स्थूल भाव कहा जाता है । उसका नाश=ब्रह्माभ्यास की प्रबलता से रज तम का तिरस्कार करके जो सत्त्वगुण का आविर्भाव होता है वह है । वासनाक्षय । ये दोनों भी ज्ञान के साधन हैं । ज्ञान के प्रतिबन्धक=भूतकाल के विषयो का चिन्तन भूत प्रतिबन्धक है । विषयामक्ति, बुद्धिमाद्य, कुर्त्तक, विषयासक्तिदुराग्रह, ये वर्तमान प्रतिबन्धक हैं । भविष्य विषयो का चिन्तन भविष्य प्रतिबन्धक है । सशय और विपरीत भावना भी ज्ञान के प्रतिबन्धक हैं । ज्ञान प्रतिबन्धक निवृत्ति के हेतु — गमादि—यह विषयासक्ति का निवृत्तक है । श्रवण—यह बुद्धि की मदता का निवृत्तक है । मनन—यह कुर्त्तक का निवृत्तक है ।

निदिध्यासन—यह विपरीत भावना में जो दुराग्रह होता है उसका निवृत्तक है । ज्ञान भूमिका सात है—१-शुभेच्छा=विवेकादिक चार साधन सपन्न को आत्मा के जानने की तोत्र इच्छा । २-सुविचारणा=ब्रह्मनिष्ठ गुरु से श्रवण किये हुये जीव ब्रह्म की एकता के बोधक वेदान्त वचनो का अनेक युक्तियों से अच्छी प्रकार विचार करना । ३-ननुमानसा=ब्रह्मात्मा की एकतारूप अर्थ के निरन्तर चिन्तरूप निदिध्यासन से स्थूल मन की (बहिर्मुख मन की) अतर्मुखतारूप सूक्ष्मता को तनुमानसा कहते हैं । ४-सत्त्वापत्ति=स्वरूप साक्षात्काररूप निर्विकल्प स्थिति होने पर, तत्त्वज्ञान युक्त मन रूप सत्त्व (शुद्ध अन्तःकरण) की प्राप्ति को सत्त्वापत्ति कहते हैं । ५-अससक्ति=निर्विकल्प समाधि के अभ्यास की परिपक्वता से देह में सर्वथा अहताममता गलित होकर, देहादिको में सर्वथा आसक्ति के अभाव को अससक्ति कहते हैं । ६-पदार्थाभाविनो=अतिशय निर्विकल्प समाधि के अभ्यास से देहादिक सर्व पदार्थों का अधिष्ठान रूप से प्रतीत होना रूप अभाव को पदार्थाभाविनी कहते हैं । ७-तुरीयगा=ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेयरूप त्रिपुटी की चतुर्थ, पंचम भूमिका के समान भावरूप से और षष्ठ भूमिका के समान अभावरूप से भी प्रतीति नहीं हो, ऐसी स्वपर से उत्थान रहित तुरीय पद में मन की स्थिति को तुरीयगा कहते हैं । भूमि का नाम

अवस्था का है। ज्ञानी=जीवन्मुक्त विद्वान्। ज्ञेय=जानने योग्य। ज्ञेयता=न्यायमत में ज्ञेयता और पदशक्ति सर्व में है।

(न, द, ध)

तत्त्व=सार, आकाशादि पाच साख्य के २४ तत्त्व, तत्त्वज्ञान=ब्रह्म ज्ञान। तत्त्वज्ञानी=ब्रह्मज्ञानी, दार्शनिक, जीव, ब्रह्म, प्रकृति का यथार्थ ज्ञाता। तर्क=अनिष्ट प्रभजक वा अनिष्ट आपादन तर्क है। व्याप्य के आरोप से व्यापक का आरोप। तादात्म्य=अभेद सबन्ध, तद्व्यक्तित्व। त्रिताप=स्थूल सूक्ष्म शरीर में होने वाले आधि, व्याधि रूप दुःख को अध्यात्म ताप कहते हैं। देवताओं से होने वाले-शीत, उष्ण, अनिवृष्टि, अनावृष्टि, विद्युत्पात, भूकंप आदिक दुःख को अधिदेवताप कहते हैं। स्वशरीर से भिन्न चक्षुगोचर प्राणियों (चोर, व्याघ्र, शत्रु आदि) से होने वाले दुःख को अधिभूतताप कहते हैं। त्रिपुटी १४=ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय का समुदाय त्रिपुटी है। इन्द्रिय, देवता और विषय तीनों को त्रिपुटी कहते हैं। इन्द्रिय अध्यात्म, देवता अधिदेव, विषय अधिभूत कहे जाते हैं। दश इन्द्रिय और अन्त करण की १४ त्रिपुटी होती है। दश दोष=चोरी, जारी, हिंसा ये तीन दोष शरीर के हैं। निंदा, झूठ, कठोरता, वाक्चालता, ये चार वाणी के दोष हैं। तृष्णा, चिंता, बुद्धिमदता, ये तीन मन के दोष हैं। प्रमातादोष=अन करण देशगत अज्ञान की विक्षेप हेतु शक्ति में स्थित शुभाशुभ कर्म के संस्कार रूप अदृष्ट। प्रमाणदोष=चेतन में अन्य प्रमाण के अभाव से अपना स्वरूप ही प्रमाण है, उसमें स्थित अविद्या प्रमाण दोष है। प्रमेय-दोष=चेतन में निरपेक्ष आंतरता है, प्रपंच में सापेक्ष आनरता है। चेतन में पारमार्थिक वस्तुता है, प्रपंच में अनिर्वचनीय वस्तुता है। इससे आंतरता से और वस्तुता से चेतन में प्रपंच का सादृश्य है सो प्रमेय दोष है। द्रव्य शक्ति जाग्रतादि व्यवहार के अनुकूल पदार्थों के उत्पन्न होने के कारण रूप शक्ति को द्रव्य शक्ति कहते हैं।

दृष्टात=वादी प्रतिवादी दोनों के सम्मत अर्थ को दृष्टान्त कहते हैं। इसी को उदाहरण भी कहते हैं। दृष्टात से सिद्ध अर्थ को दाष्टाति

कहते हैं। उसी को सिद्धान्त भी कहते हैं। जगत् के मिथ्यापन में पाँच दृष्टान्त हैं —शुक्ति में रजत का, रज्जु में सर्प का, स्थाणु में पुरुष का, आकाश में नीलता का, मरुचिका में जल का। मध्याह्न में ऊपर भूमि में प्रतिबिम्बित सूर्य की किरण को मरीचिका कहते हैं। उसमें जो जल भासता है, उसको मृगजल (मृगतृष्णा) कहते हैं। दृष्टिसृष्टिवाद दृष्टि अर्थात् अविद्या की वृत्तिरूप ज्ञान, उसके सम समय में ही सृष्टि अर्थात् प्रपञ्च की उत्पत्ति, उसके कथन को दृष्टिसृष्टिवाद कहते हैं। इसी को अज्ञानवाद भी कहते हैं। दृष्टि अर्थात् ज्ञानरूप ही सृष्टि है, ज्ञान से पृथक् सृष्टि नहीं है। दृष्टिकाल में अनात्म पदार्थ की सृष्टि है, ज्ञान से पूर्व अनात्म पदार्थ नहीं होते। दुर्जनतोष न्याय = प्रबल शत्रु अपने निर्बल शत्रु को प्रथम प्रहार करने की आज्ञा देकर सतोष को प्राप्त करे, पीछे उसको मारे, उसका नाम दुर्जनतोष न्याय है। धर्म = अन्याश्रित हो स्वतन्त्र हो उसको धर्म कहते हैं। केवल धर्म = घटवादिको को केवल धर्म कहते हैं।

धातु सात हैं —१-रस = सूक्ष्म (पुण्यपाप), मध्यम (अन्न का सार) और स्थूल (मल) भेद से तीन प्रकार भुक्त अन्न के विभाग होते हैं। उनमें से मध्यम विभाग को रस कहते हैं। २-रुधिर, ३-मास, ४-मेद = श्वेत मास (चर्बी) ५-मज्जा = अस्थिगत सचिक्कण पदार्थ। ६-अस्थि। ७-रेत। ध्येय = ध्यान करने योग्य। ध्याता = ध्यान करने वाला। ध्यान = तैल धारावत् ध्येयाकार वृत्ति।

(न)

नाडि और नाडि देवता १०—१—इडा = (चंद्र) वामनासिका गत चंद्रनाडी। हरि देवता। २—पिंगला = (सूर्य) दक्षिण नासिकागत सूर्यनाडी। ब्रह्मा देवता। ३—सुषुम्णा (मध्यमा) = नासिका के मध्यगत नाडी। देवतारुद्र। ४—गाधारी = (दक्षिण नेत्र) देवता इन्द्र। ५—हस्ति जिह्वा (वामनेत्र) देवता वरुण। ६—पूषा = (दक्षिणकर्ण) ईश्वर। ७—यशस्विनी (वामकर्ण) ब्रह्मा। ८—कुहू (गुदा) पृथ्वी। ९—अलबुषा = (मेढ्र) सूर्य। १०—शखिनी (नाभि) चंद्र। हितानाडी = जिसमें स्वप्न

सृष्टि होती है, यह बाल के अग्रभाग से भी शतांश सूक्ष्म है और कंठ देश में स्थित है। पुरीतत् नाडी = जिसमें सुषुप्ति अवस्था में मन प्रवेश करता है। यह नाभि प्रदेश में स्थित है। नादादि = नाद ॐकार वा शब्दगुण वा परा आदिक चारवाणी। विन्दु = ॐकार का अलक्ष्य अर्थरूप तुरीयपद। कला = ॐकार की अकरादिमात्रा परावाणीरूप अक्षर (शब्द का अवयव)। निग्रह दो प्रकार का होता है-१-क्रमनिग्रह = यम-नियमादिक अष्टयोग के अंगों द्वारा क्रम से चित्त का निरोध। २-हठ-निग्रह = प्राणनिरोधरूप हठ से वा साभवी आदिक मुद्राओं में से किसी एक मुद्रा के अभ्यास से चित्त का निरोध। नित्य निवृत्ति की निवृत्ति, नित्य प्राप्ति की प्राप्ति = व्यावहारिक किंवा प्रातिभाषिक प्रपञ्च के रहते हुये भी पारमार्थिक सत्ता से आत्मा में प्रपञ्च का अत्यन्तभाव श्रुति तथा विद्वानों के अनुभव से सिद्ध है सोई नित्य निवृत्ति है। इसी को विषयरूप निवृत्ति भी कहते हैं। उसका श्रुति युक्ति और तत्त्वज्ञान से त्रयकालिक अभाव निश्चय ही नित्य निवृत्ति की निवृत्ति है। परमानन्द स्वरूप ब्रह्म सर्व का अपना आप होने से नित्य प्राप्त है तो भी अज्ञान से अप्राप्त के समान है। उसका तत्त्वज्ञान से 'मैं ही परमानन्दरूप ब्रह्म हूँ' ऐसा निश्चयरूप ज्ञान ही नित्य प्राप्ति की प्राप्ति है। निश्चय = सशय विरोधीज्ञान। यथार्थ निश्चय = यथार्थ अनुभव वा यथार्थ स्मृति को यथार्थ निश्चय कहते हैं।

नियम ५ है — शौच = बाहर भीतर की पवित्रता। सतोष, तप स्वाध्याय = स्वशाखा के वेदभाग का वा गीता आदिक का नित्यपाठ। ईश्वर प्रणिधान = ॐकारादि ईश्वर उपासना। निवृत्ति दो प्रकार की है — १-कार्य की कारण में लयरूप निवृत्ति। २-अत्यन्त निवृत्ति = जिसकी निवृत्ति होने पर फिर उत्पत्ति नहीं हो अर्थात् कारण सहित कार्य का नाश, उसको अत्यन्त निवृत्ति कहते हैं। निवृत्ति ३ (तादात्म्य की निवृत्ति) भ्रमज की निवृत्ति = ज्ञान द्वारा भ्राति (अविवेक) के नाश से भ्रमज तादात्म्य की निवृत्ति। सहज की निवृत्ति = सहज तादात्म्य का ज्ञान से बाध और ज्ञानी के देहपात के अनन्तर नाश। कर्मज की

निवृत्ति=कर्मज तादात्म्य प्रारब्ध भोग के अंत होने पर ज्ञानी के देह की निवृत्ति । नि स्वरूप=सत्ता स्फूर्ति रहित को नि स्वरूप कहते हैं । नि श्रेयस=मोक्ष-अनर्थ निवृत्ति, परमानन्द प्राप्ति ।

(प, फ)

पञ्चकोश=समष्टि अज्ञानरूप माया ईश्वर का कारण शरीर है, वही ईश्वर का आनन्दमय कोश है । जीवों के सूक्ष्म शरीर की समष्टि रूप हिरण्यगर्भ ईश्वर का सूक्ष्म शरीर है । उसमें विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमयरूप ईश्वर के तीन कोश हैं । दिक्पाल, वायु, सूर्य, वरुण, अश्विनीकुमार, ये पाँच ईश्वर की ज्ञानइन्द्रिय, और समष्टि बुद्धिमय महत्तत्त्वरूप वा सर्व बुद्धियों का अभिमानी ब्रह्मारूप ईश्वर को बुद्धि, यह ईश्वर का विज्ञानमय कोश है । उक्त श्रोतादिक के अधिष्ठाता पाँच ईश्वर के ज्ञानइन्द्रिय और समष्टि मनरूप अहंकारमय वा सर्व के मन का अभिमानी चद्रमामय ईश्वर का मन यह ईश्वर का मनोमय कोश है । अग्नि, इन्द्र, उपेन्द्र, प्रजापति, यम, ये पाँच ईश्वर के कर्म इन्द्रिय और समष्टिप्राण वा वायु का अभिमानी देवतारूप ईश्वर का प्राण, यह ईश्वर का प्राणमय कोश है । समष्टि स्थूल सृष्टिरूप विराट् ईश्वर का स्थूल शरीर है । सो ईश्वर का अन्नमय कोश है । मलिन सत्त्वगुण सहित अविद्या अश जीव का कारण शरीर है । वही जीव का आनन्दमय कोश है । जीव के सूक्ष्म शरीर में विज्ञानमय, मनोमय और प्राणमय ये तीन कोश रहते हैं । पञ्चज्ञान इन्द्रिय और निश्चयरूप अंतःकरण की वृत्ति बुद्धि जीव का विज्ञानमय कोश है । पञ्चज्ञान इन्द्रिय और सकल्प विकल्प रूप अंतःकरण की वृत्ति मन, जीव का मनोमय कोश है । पञ्चप्राण और पञ्च कर्मेन्द्रिय जीव का प्राणमय कोश है । व्यष्टि स्थूल शरीर जीव का अन्नमय कोश है ।

पञ्चभेद=जीव ईश का भेद, जीवों का परस्पर भेद, जीव जड का भेद, ईश जड का भेद, जड जड का भेद । पदार्थ शोधन=चेतन का और जड का क्रम से कार्य कारणपना और अधिष्ठान अध्यस्तपना,

द्रष्टादृश्यपना, साक्षी साक्ष्यपना, है उसका शास्त्रोक्त अनेक प्रक्रियाओं से विचार करना अर्थात् ह्रस्वपक्षी द्वारा क्षीरनीर के विभाग के समान। किवा घृत और तक्र (छाछ) के विभाग के समान। किवा (अथवा) मृत्तिका कृपाकाश के विभाग के समान विभाग करने को पदार्थ शोधन कहते हैं। परपरा सबन्ध=जिस अर्थ के साथ जिसका साक्षात् सबन्ध नहीं हो किन्तु किसी द्वारा सबन्ध हो, उस अर्थ के साथ उसका परपरा सम्बन्ध कहा जाता है। पर=भिन्न को पर कहते हैं। पराक=बाह्य। प्रत्यक=अन्तर। परिणाम=उपादान कारण के समान स्वभाव वाले और अन्यथा स्वरूप को परिणाम कहते हैं। परिशेष=बहुत अर्थों के प्राप्त होने पर अन्यो का निषेध होकर अवशेष रहे एक अर्थ में निश्चय होता है, उसको परिशेष कहते हैं। परिभाषा=शास्त्र के असाधारण सकेत को परिभाषा कहते हैं। परीक्षा=पद-कृति (अतिव्याप्ति आदिक दोषों का विचार)। पालन=कर्म के अनुसार मुख दुःख के सबन्ध को पालन कहते हैं। पुरी आठ है—१—ज्ञानेन्द्रिय पचक २—कर्मन्द्रिय पचक ३—अतःकरण चतुष्टय ४—प्राणादि पचक ५—भूतपचक ६—काम ७—त्रिविध कर्म ८—वासना। पुरुष चार प्रकार के होते हैं—पामर, विषयी, जिज्ञासु, मुक्त, १—पामर=इम लोक के निषिद्ध और विहित भोगों में आसक्त शास्त्र सस्कार से रहित पुरुष को पामर कहते हैं। २—विषयी=शास्त्र के अनुसार विषयों को भोगते हुये परलोक के वा इस लोक के भोगों के निमित्त कर्म करे उस पुरुष को विषयी कहते हैं। ३—जिज्ञासु=जन्मादिक दुःखों की निवृत्ति और परमानन्द स्वरूप की प्राप्ति का हेतु स्वरूपज्ञान है, उसके जानने की इच्छा जिसको हो उस पुरुष को जिज्ञासु कहते हैं। ४—मुक्त=स्थूल सूक्ष्म कारण शरीर से भिन्न अपना स्वरूप, उसका ब्रह्मरूप से अपरोक्षज्ञान जिसको हो उस पुरुष को मुक्त कहते हैं। पुरुषार्थ=पुरुष की अभिलाषा के विषय को पुरुषार्थ कहते हैं। दुःखाभाव को पुरुषार्थ कहते हैं। केवल सुख ही को पुरुषार्थ कहते हैं। मुख्य पुरुषार्थ सुख ही है।

पूजापात्र—ब्रह्मनिष्ठ, मुमुक्षु, हरिभक्त, स्वधर्मनिष्ठ पुरुष पूजा के पात्र होते हैं। प्रकरण ग्रथ = सिद्धान्त के एक देश का आश्रय करके स्वतंत्र अधिक अर्थ का निरूपण जिनमें किया हो, ऐसे पञ्चदशी आदिक वेदान्त के ग्रंथों को वेदांत के प्रकरण ग्रंथ कहते हैं। प्रकृति = जिससे प्रकर्ष से सर्व जगत् किया जाता है, ऐसी सृष्टि की उपादान कारण शक्ति को प्रकृति कहते हैं। अथवा-‘प्र’ सत्त्वगुण, ‘कृ’ रजोगुण, दोनों से युक्त ‘ति’ तमोगुण प्रधान स्वरूप शक्ति को प्रकृति कहते हैं। प्रकृति अष्ट प्रकार = १-पृथ्वी-२ जल ३-अग्नि ४-वायु ५-आकाश ६-मन-यहां मन शब्द से समष्टि मन रूप अहंकार का ग्रहण है। ७-बुद्धि-यहां-बुद्धि शब्द से समष्टि बुद्धि रूप महत्तत्त्व का ग्रहण है। ८ अहंकार-यहां अहंकार शब्द से महत्तत्त्व से पूर्व शुद्ध अहंकार के कारण अज्ञानरूप मूल प्रकृति का ग्रहण है। प्रतिक्षेप = तिरस्कार। प्रतिबन्धक = कार्य का विरोधी। प्रत्यक्ष प्रमाण = प्रत्यक्ष प्रमा के करण को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं। इन्द्रिय जन्य यथार्थ ज्ञान को न्यायमत में प्रत्यक्ष प्रमा कहते हैं। अबाधित अर्थ को विषय करने-वाला ज्ञान प्रमा कहा जाता है। सफल प्रवृत्ति का जनक ससर्ग विशिष्ट ज्ञान प्रमा कहा जाता है। प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञान को प्रमा कहते हैं। उससे भिन्न को अप्रमा कहते हैं। प्रमा के करण को प्रमाण कहते हैं। अप्रमात्व को अप्रवाण्य कहने हैं। प्रतियोगी = अभाव के अभाव को प्रतियोगी कहते हैं। जिसका अभाव हो उसको उसका प्रतियोगी कहते हैं। प्रतियोगी में जो धर्म रहता है उसको प्रतियोगितावच्छेदक कहते हैं। अभावबोधक पद के साथ प्रतियोगिताबोधक पद के उच्चारण करे जिस धर्म की प्रतीति हो, उसको प्रतियोगितावच्छेदक कहते हैं। प्रतियोगिता-वच्छेदक सबन्ध = जिस सबन्ध से पदार्थ का अभाव कहा जाय उसको प्रतियोगितावच्छेदक सबन्ध कहते हैं। प्रतीति = ज्ञान। प्रत्यक्ष ज्ञान = प्रत्यक्ष विषय के ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। प्रपञ्च = ससार ये तीन प्रकार का है—स्थूल प्रपञ्च, सूक्ष्म प्रपञ्च, कारण प्रपञ्च। प्रमा = स्मृति से भिन्न अबाधित अर्थगोचर ज्ञान। सफल प्रवृत्ति

जनक ससर्ग विशिष्ट ज्ञान प्रमा है। प्रमाता=प्रमा ज्ञान का कर्ता प्रमाता है। अन्त करण विशिष्ट प्रमाता है। प्रमाद=अवश्य करने योग्य कार्य का विस्मरण। प्रमुष्टतत्ता=प्रमुष्ट अर्थात् लुप्त हुई है तत्ता जिसकी सो प्रमुष्टतत्ता के शब्द का अर्थ है। प्रमेय=प्रमा ज्ञान का विषय। प्रयोजन दो प्रकार है। अवातर=जिस वस्तु द्वारा परम प्रयोजन की प्राप्ति हो उसको अवातर प्रयोजन कहते हैं। परम प्रयोजन=जिस में पुरुष की अभिलाषा हो उसको परमप्रयोजन कहते हैं। प्रलय पंच प्रकार का है=१-नित्य प्रलय=क्षण क्षण में सर्व कार्यो का दीप ज्योति के समान नाश, वा सुषुप्ति। २-नैमित्तिक प्रलय=ब्रह्मा की रात्रि रूप निमित्त से भूर आदि नीचे के तीन लोको का नाश। ३-दिन प्रलय=ब्रह्मा के दिन में चतुर्दश मन्वतर होते हैं। उनमें से प्रत्येक का नाश। इसी को अवानर प्रलय और मन्वतर प्रलय भी कहते हैं। इसी को कोई नैमित्तिक प्रलय भी कहते हैं। ४-महाप्रलय=ब्रह्मा के शतवर्ष के अनन्तर ब्रह्मदेव सहित आकाशादि सर्वभूतो का नाश। ५-अत्यंतिक प्रलय=ज्ञान से कारण सहित सकल जगत् का बाध (अत्यन्त निवृत्ति)। प्रवृत्ति विज्ञानधारा=यह घट है, यह शरीर है ऐसी विज्ञान की धारा। प्रसख्यान=वृत्ति का प्रवाह। प्राक् सिद्ध=शुक्ति में कालत्रय में रजत नहीं है, ऐसा निश्चय। प्रस्थान=विद्या के अंग। प्रौढिवाद=प्रतिवादी की उक्ति मानकर भी स्वमत में दोष का परिहार करने को प्रौढिवाद कहते हैं। प्रौढि अर्थात् अपनी उत्कर्षता के लिये वाद अर्थात् कथन को प्रौढिवाद कहते हैं। फल=वृत्ति में चिदाभास। फल=मोक्ष। फलव्याप्ति, वृत्ति व्याप्ति-फल व्याप्ति=चिदाभास की पदार्थ में व्याप्ति को फल व्याप्ति कहते हैं। वृत्ति व्याप्ति=अन्त करण की वृत्ति घटादिक पदार्थों से व्याप्ति होकर उसी पदार्थ के आकार में स्फुरण होती है, उसको वृत्ति व्याप्ति कहते हैं।

(ब, भ)

बध=अभिमान की अवस्था का ही नाम बध है। भ्रम ज्ञान को

अभिमान कहते हैं। बाधक = अहंकार से आदि अनात्म वस्तु। बाध = अपरोक्ष मिथ्या निश्चय वा अभाव निश्चय। शुक्ति मे कालत्रय मे रजत नहीं है, इस निश्चय को बाध कहते हैं। अध्यस्त पदार्थ मे मिथ्यात्व निश्चय वा उसका अभाव निश्चय ही बाध का स्वरूप है। बाध = ब्रह्मज्ञान बिना प्रतिबिम्बाध्यास का बाध नहीं माने उसके मन मे केवल अधिष्ठान शेष को बाध कहते हैं। बाधित = ब्रह्मज्ञान बिना ही शुक्ति आदिको के ज्ञान से जिसका बाध हो उसको बाधित कहते हैं। अथवा प्रमाना के बाध बिना जिसका बाध नहीं हो उसको अबाधित और प्रमाना के होते हुये भी जिसका बाध हो उसको बाधित कहते हैं। जिसका सर्वदा बाध नहीं हो ऐसा चेतन है। व्यवहार दशा मे बाध नहीं हो ऐसा अज्ञान ओर महाभूत तथा भौतिक प्रपञ्च है। बाध्य = अबाध्य विलक्षण। बाध के योग्य को बाध्य कहते हैं। ब्रह्मवित् = चतुर्थभूमिका मे आरूढ ज्ञानी। ब्रह्मविद्वर = पंचम भूमिका मे आरूढ ज्ञानी। ब्रह्मविद्वरीयान् = षष्ठ भूमिका मे आरूढ ज्ञानी। ब्रह्म विद्वरिष्ठ = सप्तम भूमिका मे आरूढ ज्ञानी। ब्राह्मणव्रत = १-ज्ञान २-सत्य ३-शम ४-दम ५-श्रुत = शास्त्राभ्यास। ६-अमात्सर्य = पर के उत्कर्ष का अमहन रूप मत्सरता से रहित। ७-अनुसूया = गुणो मे दोषारोपण रूप असूया रहित। ८-लज्जा। ९-तितिक्षा १०-यज्ञ ११-दान १२-धैर्य = कामक्रोध का वेग रोकना। भद्रामुद्रा = हस्तगत अगुष्ठ तर्जनी के सयोग को भद्रामुद्रा कहते हैं। इसी को लोपामुद्रा, तर्कमुद्रा, ज्ञान-मुद्रा भी कहते हैं। भागवत धर्म = भक्तो के धर्म १३ है — १-सकाम कर्म के फल का विपरीत दर्शन। २ धन गृह पुत्रादि मे दुःखबुद्धि और चलबुद्धि। ३-शब्द ब्रह्म और परब्रह्म मे कुशल गुरु प्रतिगमन। ४-पर-लोक मे नश्वरबुद्धि। ५-गुरु मे ईश्वर बुद्धि और निष्कपट सेवा। ६-परमेश्वर मे सर्वकर्म समर्पण। ७-भक्ति वैराग्य सहित स्वरूपानुभव, साधु संग। ८-शौच, तप, तितिक्षा, मौन। ९-स्वाध्याय, आर्जव (सरल स्वभाव), ब्रह्मचर्य, अहिंसा, द्वन्द्वसमत्व (शीत उष्ण आदिक द्वन्द्व धर्म के सहन का स्वभाव) १०-सर्वत्र आत्मारूप ईश्वर का दर्शन ११-कैवल्य (एकाकी रहना), अनिकेत (गृह नहीं बनाना), एकात (विविक्त), चीर

वस्त्र, सतोष । १२-सर्व भूतो मे आत्मा के भगवद्भाव का दर्शन । १३-जन्म कर्म वर्णाश्रमादि का देह मे निरभिमान और परस्पर बुद्धि का अभाव । भाष्य=सूत्रादिरूप मूल ग्रन्थ के पद को लेकर उसके पर्याय रूप स्वपदों को कथन करके फिर मूलगत पदों के अनुसार पदों से स्वपदों का विवरण अर्थात् विशेष करके वर्णन को भाष्य कहते हैं । भूतग्राम चार है—१-जरायुज=मनुष्य पशु आदिक । २-अण्डज=पक्षी सर्पादिक । ३-उद्भिज्ज=वृक्षादिक । ४-स्वेदज=यूकामत्कुण आदिक । भूमा=अनन्तरूप ब्रह्म । भूरादिक लोक ७—१-भूरलोक २-भुवरलोक ३-स्वरलोक ४-महर्लोक ५-जनलोक ६-तपलोक ७-सत्यलोक । भ्रम=दोषजन्य । भ्रम निश्चय=अतिवंचनीय के निश्चय को भ्रम निश्चय कहते हैं । न्यायमत मे विशेषण के अभाव वाले मे विशेषण प्रतीति को भ्रम कहते हैं । उसको ही अयथार्थ ज्ञान और अन्यथाख्याति भी कहते हैं । अयथार्थ को तथा सगय ज्ञान को भी भ्रम कहते हैं । स्वाभावाधिकरण मे अवभास को भ्रम कहते हैं । भ्रम का उपादान कारण=भ्रम का अधिष्ठान ही भ्रम का उपादान कारण है । ज्ञान द्वय से निष्फल प्रवृत्ति हो, वहा ज्ञान द्वय को ही भ्रम कहते हैं । यह प्रभाकर का अख्यातिवाद है ।

(म)

मगल ६ प्रकार का है —निर्गुण वस्तु निर्देश (बताना) जिस विभु सत्य प्रकाश से सूर्य चन्द्रादिक प्रकाशित होते हैं, सो बुद्धि का साक्षी शुद्ध और आनन्द स्वरूप मै । सगुण वस्तु निर्देश=श्री गणपति के नाम से विघ्न समूल नष्ट हो जाते हैं, गणपति के चिन्तन बिना देवताओं का भी कार्य सिद्ध नहीं होता है । नमस्कार=जो भजन करने वालों को सदा भजते हैं अर्थात् उनकी इच्छा पूर्ण करते हैं, उन असुरों के सहारक लक्ष्मीपति और पार्वतीपति को हमारा प्रणाम है । स्ववाञ्छित प्रार्थनारूप आशीर्वाद=जिस शक्ति की शक्ति को प्राप्त करके ईश्वर यह ससाररूप कार्य रचना है, वह मेरे कार्य की सिद्धि के लिये मेरे हृदय मे निवास करे । शिष्यवाञ्छित प्रार्थनारूप आशीर्वाद=जन्मादि दुःखरूप बन्ध को हरने वाले और परम सुख

को प्रदान करने वाले मेरे इष्टदेव शिष्यो का जन्मादि दुःख नष्ट करे ।
 आचार्य को नमस्कार=वेदान्तशास्त्र रचयिता व्यास आदि आचार्यों
 को नमस्कार । मद प्रारब्ध=जिसका प्रारब्ध अधिक प्रवृत्ति का हेतु
 हो, उसके प्रारब्ध को मद कहते हैं । मन=न्याय मन में मन को परम
 अणु कहते हैं । अन्न करण की अवस्था को मन कहते हैं । सकल्प
 त्रिकल्प रूप अन्न करण की वृत्ति को मन कहते हैं । मनन=जीव
 ब्रह्म के अभेद की साधक और भेद की बाधक युक्तियों से अद्वितीय ब्रह्म
 के चिन्तन को मनन कहते हैं । मद अष्ट प्रकार है ।—कुल मद,
 शीलमद, धनमद, रूपमद, यौवनमद, विद्यामद, तपमद, राज्यमद ।
 मल=पाप । महावाक्य=जीव परमात्मा की एकता के बोधक वाक्य
 को महावाक्य कहते हैं । परमात्मा के वा जीव के स्वरूप के बोधक
 वाक्य को अवातर वाक्य कहते हैं । महत्ता हेतु धर्म १२ है —
 १—धनाढ्यता २—अभिजन=कुटुम्ब ३—रूप ४—तप ५—श्रुत=
 शास्त्राग्यास ६—ओज=इन्द्रियो का तेज । ७—तेज ८—प्रभाव
 ९—बल १०—पोषण ११—बुद्धि १२—योग । महाकारण शरीर=
 ब्रह्मनिष्ठ गुरु द्वारा वेदान्तशास्त्र के श्रवण से 'मै द्रष्टा साक्षी रूप हूँ'
 ऐसा विशेष ज्ञान मन की वृत्ति में उत्पन्न होता है, उसको चौथा महा
 कारण शरीर कहते हैं । महायज्ञ पांच है —१—देवयज्ञ=होम ।
 २—ऋषियज्ञ=धर्म ग्रन्थों का पाठ । ३—पितृयज्ञ=तर्पण ४—मनुष्ययज्ञ=
 अतिथि का सत्कार ५—भूतयज्ञ=गाय, कुत्ते आदि को रोटी देना ।
 मानसविपर्यय=स्वप्न ज्ञान को नैयायिक मानसविपर्यय कहते हैं ।
 अन्यथाख्याति को विपर्यय कहते हैं । माया=शुद्ध सत्त्व गुण की
 प्रधानता से माया, मलिन सत्त्व गुण की प्रधानता से अज्ञान, विक्षेप
 शक्ति को प्रधानता से माया, आवरण शक्ति की प्रधानता से अविद्या कहते
 हैं । मार्गतीन—पिपीलिका, दार्दुर, विहगम । पिपीलिका=चींटी के
 समान क्रम से (ब्रह्मचर्य से गृहस्थ फिर वानप्रस्थ फिर सन्यास फिर ज्ञान से)
 मुक्ति प्राप्त करना । दार्दुर=मेढक के समान स्थान छोड़ना अर्थात् नैष्ठिक
 ब्रह्मचारी होके ज्ञान द्वारा मुक्ति प्राप्त करना । विहगम=पक्षी जैसे
 भूमि से उड़कर सीधा वृक्ष की शाखा पर जा बैठता है, वैसे ब्रह्मचर्य

अवस्था मे ही ज्ञान द्वारा मुक्ति प्राप्त करना । अन्य तीन मार्ग १—
 देवयान=सूर्य मंडल को भेदन करके ब्रह्मलोक मे जाने का मार्ग इसी
 को अचि मार्ग भी कहते है । २—पितृयान=चन्द्र मंडल को भेदन
 करके इन्द्रलोक रूप ब्रह्मलोक मे जाने का मार्ग । इसी को धूम मार्ग
 भी कहते है । ३—जायस्व म्रियस्व मार्ग=बारम्बार जन्म मृत्यु के
 कारण मृत्युलोक मे आने का मार्ग । मुमुक्षु=मोक्ष की इच्छा वाला ।
 मुक्ति=सालोक्य=इष्टदेव के लोक मे निवास । सामीप्य=इष्टदेव के
 समीप निवास । सारूप्य=इष्टदेव के समानरूप होना । सायुज्य=इष्ट
 देव मे मिलकर एक होना । जीवन्मुक्ति=शरीर सहित को बन्ध भ्रम
 का अभाव । विदेह मुक्ति=ज्ञान से अज्ञान को निवृत्ति होकर प्रारब्ध
 भोग से अनन्तर स्थूल सूक्ष्म शरीराकार अज्ञान का चेतन मे लय होना
 विदेह मुक्ति है । मैत्र्यादि १—मैत्री=धनवान् वा गुण से समान वा
 ईश्वरभक्त वा विषयी (कर्मी, उपासक) पुरुषो मे 'ये मेरे है' ऐसी बुद्धि ।
 २—करुणा=दु खी वा गुण से निकृष्ट वा अज्ञान वा जिज्ञासु, इनमे
 दया । ३—मुदिता=पुण्यवान् वा गुण से अधिक वा ईश्वर वा मुक्त,
 इनमे प्रीति । ४—उपेक्षा=पापिष्ठ वा अवगुण युक्त वा द्वेषी वा पाप्मर,
 इनमे रागद्वेष से रहिततारूप उदासीनता । मोक्ष द्वारपाल चार है —
 १-शम २-सतोष ३-विचार (विवेक) ४-सत्सग ।

(य)

यथार्थ=दोषजन्य न हो किन्तु इन्द्रिय अनुमानादि प्रमाण से वा
 और किसी कारण से हो उसको यथार्थ ज्ञान कहते है । जिस ज्ञान के
 विषय का ससारदशा मे बाध न हो उसको यथार्थ कहते है । सवादी
 ज्ञान को यथार्थ कहते है । याग=ग्रन्थ आहुति को याग कहते है ।
 योग=चित्त वृत्ति के निरोध को योग कहते है । योग के आठ अंग—
 यम=अहिंसा, सत्य, अस्तेय=चोरी का अभाव । ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह=
 निर्वाह से अधिक धन का असंग्रह है । नियम-शौच सतोष, तप,
 स्वाध्याय, ईश्वर प्रणिधान=ईश्वर उपासना । आसन-सिद्ध, पद्म
 आदिक । प्राणायाम=नासिका के छिद्र से इड़ा नाम नाडी से वायु को

पूर्ण करने का नाम पूरक है। दक्षिण से त्यागने को रेचक कहते हैं। सुषुम्ना से रोकने को कुभक कहते हैं। यह पूरक, रेचक, कुभक प्राणायाम है। अगर्भ प्राणायाम = प्रणव उच्चारण रहित प्राणायाम को अगर्भ प्राणायाम कहते हैं। प्रणव उच्चारण सहित को सगर्भ प्राणायाम कहते हैं। प्रत्याहार = विषयो से सकल इन्द्रियो के निरोध को प्रत्याहार कहते हैं। धारणा = अन्तराय रहित अन्त करण की स्थिति को धारणा कहते हैं। ध्यान = अन्तराय रहित अद्वितीय वस्तु में अन्त करण के प्रवाह को ध्यान कहते हैं। समाधि = व्युत्थान सस्कारो का तिरस्कार और निरोध सस्कारो के प्रकट होने पर अन्त करण के एकाग्रतारूप परिणाम को समाधि कहते हैं। सविकल्प समाधि = ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेयरूप त्रिपुटी भान सहित अद्वितीय ब्रह्म में अन्त करण की वृत्ति स्थिति को सविकल्प समाधि कहते हैं। शब्दानुविद्ध सविकल्प समाधि = 'अहं ब्रह्मास्मि' इस शब्द से अनुविद्ध अर्थात् सहित हो उसको शब्दानुविद्ध सविकल्प समाधि कहते हैं। शब्द रहित को शब्दाननुविद्ध सविकल्प समाधि कहते हैं। निर्विकल्प समाधि = त्रिपुटी भान रहित प्रखंड ब्रह्माकार अन्त करण वृत्ति की स्थिति को निर्विकल्प समाधि कहते हैं। अद्वैत भावनारूप निर्विकल्प समाधि = अद्वैत ब्रह्माकार अन्त करण की अज्ञान वृत्ति महित हो उसको अद्वैत भावनारूप निर्विकल्प समाधि कहते हैं। वृत्ति रहित को अद्वैत अवस्थानरूप निर्विकल्प समाधि कहते हैं। लय = आलस्य से वा निद्रा से वृत्ति के अभाव को लय कहते हैं। चित्तसबोधन = लयरूप विघ्न का विरोधी जो निद्रा आलस्य निरोध सहित वृत्ति का प्रवाहरूप जागरण उसको गौडपादाचार्य चित्तसबोधन कहते हैं। विक्षेप = बहिर्मुख वृत्ति को विक्षेप कहते हैं। शम = विक्षेपरूप विघ्न का विरोधी जो योगी का प्रयत्न उसको गौडपादाचार्य ने शम कहा है। कषाय = रागादिक दोषो को कषाय कहते हैं। चित्त की पाँच भूमिका — १ — क्षेप = लोक-वासना, देहवासना, शास्त्रवासना, इनसे आदि गुणो के परिणाम दृढ अनात्मवासनाओ को क्षेप कहते हैं। २ — मूढता = निद्रा आलस्यादिक

तमोगुण के परिणाम को मूढता कहते हैं । ३—विक्षेप=ध्यान में प्रवृत्ति की कदाचित् बाह्यवृत्ति हो जाय उसको विक्षेप कहते हैं । ४—एकाग्रता=अतःकरण का अतीत परिणाम और वर्तमान परिणाम समानाकार हो उसको एकाग्रता कहते हैं । ५—एकाग्रता की वृद्धि को निरोध कहते हैं । ये चित्त की पाच भूमिका है । भूमिका नाम अवस्था का है । पाच भूमिका सहित अतःकरण के पाच नाम —क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध । रागादिक दोष रहित अतःकरण को क्षिप्त कहते हैं । रागद्वेषादिको के सस्कार को कषाय कहते हैं । बाह्य विषयाकार वृत्ति को विक्षेप कहते हैं । रसास्वाद=योगी को समाधि में विक्षेपजन्य दुःख की निवृत्ति से जो आनन्द होता है, उसके अनुभव को रसास्वाद कहते हैं । विक्षेप निवृत्तिजन्य आनन्द के अनुभव को, वा सन्निकल्प समाधि के आनन्द के अनुभव को रसास्वाद कहते हैं । जीवन्मुक्त=सावधानता से चारो विघ्नों को रोककर समाधि में परमानन्द अनुभव करता है, उसी विद्वान् को जीवन्मुक्त कहते हैं । युजान-योगी=चित्तन करने से जिसको पदार्थ का ज्ञान हो, उसको युजानयोगी कहते हैं । युक्तयोगी=जिसको सर्वदा एक रस सर्व पदार्थ अपरोक्ष प्रतीत हो उसको युक्त योगी कहते हैं । यहा योग के उन्ही शब्दों को लिखा है, जो वेदान्त ग्रंथों में प्राप्त होते हैं । जिनको योग मन्त्र में अधिक जानना हो, वे सज्जन 'साधकसुधा' ग्रंथ का २४ वा विन्दु अवश्य पढ़ । उसमें चारों प्रकार के योग का (१ अष्टांगयोग, २ हठयोग, ३ लययोग और ४ मन्त्रयोग) अच्छा परिचय दिया गया है । योग साधना के प्रेमियों को वह ग्रंथ अवश्य देखना चाहिये ।

(र, ल)

रजतत्व प्रतियोगी=रजतत्व जिसका प्रतियोगी हो उसको रजतत्व प्रतियोगी कहते हैं । रूप ७ प्रकार का है —शुक्ल, कृष्ण, पीत, रक्त, हरित, कपिश और चित्र । ऋत्विक्=यज्ञ करने वाले ब्राह्मणों को ऋत्विक् कहते हैं । लक्षण=असाधारण धर्म (एक में वर्तने वाला धर्म) । स्वरूप लक्षण=सदा विद्यमान रहते हुये व्यावर्तक हो उसे

स्वरूप लक्षण कहते हैं। तटस्थ लक्षण = कदाचित् हो और व्यावर्तक हो उसको तटस्थ लक्षण कहते हैं। लक्षण दोष तीन है-१-अव्याप्ति दोष = लक्ष्य के एक देश में लक्षण के वर्तने को अव्याप्ति दोष कहते हैं। २-अतिव्याप्ति दोष = लक्ष्य में वर्त करके अलक्ष्य में भी लक्षण के वर्तने को अतिव्याप्ति दोष कहते हैं। ३-असंभव दोष = लक्ष्य में लक्षण न वर्तने को असंभव दोष कहते हैं। लयचितन = कार्य को कारण रूप जानकर चितन करने को लयचितन कहते हैं। लोकायत = पंचभूतों को मानने वाले देहात्मवादी।

(व)

वाक्य दो-१-अवातरवाक्य २-महावाक्य। वाणी चार प्रकार है — १-परा वाणी = परावाणी का स्वरूप कुछ भी नहीं जान पड़ता है। जिस मूल स्थान से उठती है वहाँ भी छिपी हुई ही रहती है। शब्द उच्चारण की प्रथमावस्था को परावाणी कहते हैं। यह ब्रह्मवाणी है। २ पश्यति वाणी = नाभि में सात स्वरो से मिलकर पुरुष से सयोग होता है इससे पश्यति वाणी कहने है। सूक्ष्म विचार के सस्कार को पश्यन्ति वाणी कहते हैं। ३-मध्यमावाणी नाद से सयोग होकर हृदय और कंठ तक मध्यमावाणी का स्थान है। अनाहत् नादरूप मध्यमावाणी है। ४-वैखरीवाणी = अक्षरो का भेद लिये हुये मुख द्वारा ऊँचा और स्पष्ट स्वर होता है। उसी को वैखरीवाणी कहते हैं। वार्तिक = मूल ग्रंथकार के उक्त, अनुक्त, विरुद्ध उक्त अर्थ का चितन जिसमें हो ऐसे श्लोक बद्ध व्याख्या को वार्तिक कहते हैं। वाद = अवच्छेदवाद, आभासवाद, प्रतिबिम्बवाद। वादादि-वाद = गुरु शिष्य का सवाद। जल्प = युक्ति प्रमाण कुशल पड़ितों का परमत खंडक स्वमत मडकवाद। वितंडा = सूखों का प्रमाण युक्ति रहितवाद, अथवा स्वपक्ष का स्थापन करके परपक्ष का ही खंडन। जैसे श्री हर्ष ने खंडन ग्रन्थ में किया है। बाह्यान्तर = आत्मा और उसके सुखादिक धर्मों से भिन्न को बाह्य कहते हैं। आत्मा और उसके सुखादिक धर्मों को आन्तर कहते हैं। विकार ६ है — १-जन्म २-अस्तित्व = पूर्व अविद्यमान

का होना । ३-बुद्धि ४-विपरिणाम ५-अपक्षय ६-विनाश । विज्ञान = जाग्रत स्वप्न अवस्था में स्थूल अन्न करण को विज्ञान कहते हैं । विज्ञानवादी = क्षणिक विज्ञान रूप बुद्धि को ही आत्मा मानने वाले बौद्ध । विज्ञानमय = जाग्रत स्वप्न में भोग देने वाले कर्म समुदाय का नाश होने पर निद्रारूप से विलीन अन्न करण के भोग देने वाले कर्म के वश से घनीभाव होता है उसको विज्ञानमय कहते हैं । वही विज्ञानमय सुषुप्ति में विलीन अवस्था वाले अन्न करण रूप उपाधि के सबध में आनन्दमय कहा जाता है । विजिगीषु = अन्यो को जीतने की इच्छा वाले । विधि = जिससे विधान किया जाता है अर्थात् अपूर्व अर्थ बताया जाता है, उसे विधि कहते हैं । त्रिधिवाक्य तीन है — अपूर्व विधिवाक्य = अलौकिक क्रिया का विधायक वाक्य वा प्रमाणान्तर से अप्राप्त अर्थ का कर्त्तव्यतारूप से बोधन करने वाला वाक्य । नियम त्रिधिवाक्य = पक्ष में प्राप्त अर्थ के अग्राप्त अंश का पूरक वाक्य, वा प्राप्त दो पक्षों में से एक का विधायक वाक्य । परिसत्या त्रिधिवाक्य = उभय पक्ष में एक के निषेध का विधायक वाक्य वा एक काल में दो पदार्थों के प्राप्त होने पर एक पदार्थ की व्यावृत्ति का बोधक । विपरीत भावना = देहादिक सत्य है और जीव ब्रह्मा का भेद सत्य है ऐसे ज्ञान को विपरीत भावना कहते हैं । विप्रतिपत्ति = परस्पर विरुद्ध अर्थ के प्रतिपादक वादियों के अनेक वचनों को प्रतिपत्ति कहते हैं । विभु = परम महत्परिणाम वाले को नैयायिक विभु कहते हैं । विरोध = माया का ज्ञान से वध्य घातक भाव विरोध है । एक अधिकरण में एक काल में नहीं रहें उनका सहानवस्थानरूप विरोध होता है । एक काल में एक अधिकरण में जिनकी प्रतीति नहीं हो उनका सहाप्रतीतिरूप विरोध कहा जाता है । त्रिवर्त्ति = अविष्टान से विपरीत स्वभाव वाले अन्यथा स्वरूप को त्रिवर्त्ति कहते हैं । विविदिषा = वेदन की इच्छा को विविदिषा कहते हैं । विसवादी = निष्फल प्रवृत्ति के जनक ज्ञानादिक को विसवादी कहते हैं । उसमें भिन्न को मवादी कहते हैं । विसवादी ज्ञान को भ्रम कहते हैं । सवादी को यथार्थ कहते हैं । विशेष = न्यून देश में न्यून काल में हो उसको विशेष कहते हैं ।

है। न्यायमत में जो परमाणु के मध्यगत अनन्त अवकाशरूप पदार्थ माने हैं, उनको विशेष कहते हैं। विशेष्य = सबध के अनुयोगी को विशेष्य कहते हैं। विशेष्यभाग = जिसके आश्रित होकर विशेषण रहें वह विशेष्य भाग होता है। विशेषण = स्वरूप में जिसका प्रवेश हो ऐसी व्यावर्त्त वस्तु को विशेषण कहते हैं। अपने सहित वस्तु को जो बतावे उसको विशेषण कहते हैं। सबध के प्रतियोगी को विशेषण कहते हैं। विशिष्ट = जिसकी व्यावृत्ति विशेषण से हो उसको विशिष्ट कहते हैं। विशेषण सहित को विशिष्ट कहते हैं। विश्व के १६ मुख = चतुर्दश त्रिपुटी और पांच प्राण ये उन्नीस विश्व के भोग के साधन होने से विश्व के मुख हैं। विषय = जिस पर कुछ विचार किया जाय, निबन्ध, धनादि। योग्य विषय = जिस विषय का प्रमाता से अभेद होते हुये प्रत्यक्ष व्यवहार हो वह विषय योग्य कहा जाता है। अयोग्य विषय = जिस विषय का प्रमाना से अभेद होते हुये भी प्रत्यक्ष व्यवहार नहीं हो उम विषय को अयोग्य कहते हैं। अपरोक्ष विषय = स्व व्यवहारानुकूल चेतन से अनावृत्त विषय का अभेद अपरोक्ष विषय का लक्षण है। वेद = ईश्वर का ज्ञान। वेद चार हैं — ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्वणवेद। वेद के कांड तीन हैं — कर्मकांड, उपासना कांड, ज्ञानकांड। वेदांग = शिक्षा, कल्प, व्याकरण, छंद, निरुक्त, ज्योतिष ये छ हैं। वेदान्त = वेद का अन्त भागरूप उपनिषद्। वा वेद का अन्त अर्थात् निर्णय जिसमें है, ऐसा सूत्र भाष्यरूप उत्तर मीमामा शास्त्र। वेदान्त मत का अज्ञान — सिद्धान्त मत में आवरण विक्षेप शक्ति वाला अनादि भावरूप अज्ञान पदार्थ है। विद्या से नाश होता है। इससे अज्ञान को अविद्या कहते हैं। प्रपंच का उपादान होने से प्रकृति कहते हैं। दुर्घट को संपादन करने से माया कहते हैं। स्वनन्त्रता के अभाव से शक्ति कहते हैं। नैयायिकादिक ज्ञानाभाव को ही अज्ञान कहते हैं। व्यवधान = देवकृत वा कालकृत अंतराय। व्यवहार = शब्द प्रयोग को व्यवहार कहते हैं। व्यवहार शास्त्र = धर्मशास्त्र, कानून, राजनीति, विवाद निर्णय और अपराधादि के दंड विधान का शास्त्र। लौकिक व्यवहार = शास्त्र से बाह्य जो लोक शब्द प्रयोग करे उसको लौकिक व्यव-

हार कहते हैं । शास्त्रीय व्यवहार = शास्त्र की परिभाषा से शब्द प्रयोग करे उसे शास्त्रीय व्यवहार कहते हैं । व्यवहित = अतराय सहित को व्यवहित कहते हैं । अव्यवहित = अतराय रहित को अव्यवहित कहते हैं । व्यवहित अव्यवहित = व्यवधान वाले को व्यवहित और व्यवहित से भिन्न अतराय से रहित को अव्यवहित कहते हैं । दूर देश में हो उसे देश से व्यवहित और भूत वा भविष्यत् काल हो उसे काल से व्यवहित कहते हैं । व्यसन सात हैं — तन, मन, क्रोध, विषय, धन, राज्य, सेवक व्यसन । व्यापक = देशकाल वस्तु कृत अन्त से रहित को व्यापक कहते हैं । न्यून देश में रहे उसको व्याप्य कहते हैं । जिसमें जिसकी व्याप्ति हो वह उसका व्याप्य होता है । जिसकी व्याप्ति हो उसको व्यापक कहते हैं । व्यावहारिक सत् = ब्रह्म ज्ञान से प्रथम जिसका बाध नहीं हो और ब्रह्म ज्ञान से उत्तर जिसकी सत्ता स्फूर्ति नहीं हो उसको व्यावहारिक सत् कहते हैं । व्यावृत्ति = इनर पदार्थ से भेद ज्ञान को व्यावृत्ति कहते हैं । व्यावर्त्तिक = अन्य पदार्थ से भिन्नता करके वस्तु के स्वरूप को बतावे उसे व्यावर्त्तिक कहते हैं । जिस वस्तु का स्वरूप में प्रवेश नहीं हो और व्यावर्त्तिक हो उसको उपाधि कहते हैं । जिसको भिन्नता करके बतावे उसको व्यावर्त्य कहते हैं । व्युत्पन्न = पद पदार्थ, शक्ति, लक्षणारूप सगति ज्ञान से युक्त को व्युत्पन्न कहते हैं । वृत्ति = अन्त करण और अज्ञान के परिणाम को वृत्ति कहते हैं तथा विषय के प्रकाशक अन्त करण और अज्ञान के परिणाम को वृत्ति कहते हैं । विषय प्रकाश का हेतु अन्त करण और अविद्या के परिणाम को वृत्ति कहते हैं । कितने ही ग्रंथों में अज्ञान नाशक परिणाम को वृत्ति कहते हैं । अस्ति व्यवहार के हेतु अविद्या और अन्त करण के परिणाम को वृत्ति कहते हैं । वृत्ति का प्रयोजन = कोई तो आवरण के अभिभव को वृत्ति का प्रयोजन कहते हैं । अज्ञान के एक देश का नाश आवरण अभिभव शब्द का अर्थ है । जीव चेतन से विषय का सबन्ध वृत्ति का प्रयोजन है । परोक्षापरोक्ष वृत्ति का प्रयोजन = असत्त्वापादक अज्ञानाश का नाश परोक्षापरोक्ष वृत्ति का प्रयोजन है । वृत्ति का मुख्य प्रयोजन = अज्ञान की निवृत्ति वृत्ति का मुख्य प्रयोजन है ।

है । वृद्ध ६ प्रकार के होते हैं — १-अवस्था वृद्ध २-जाति वृद्ध ३-आश्रय वृद्ध ४-विद्या वृद्ध ५-धर्म वृद्ध ६-ज्ञान वृद्ध । यहा विद्या शब्द से शास्त्र ज्ञान का ग्रहण और ज्ञान शब्द से ब्रह्म ज्ञान का ग्रहण है ।

(ग)

शब्द दो प्रकार के हैं — वर्णरूप शब्द और ध्वनिरूप शब्द । शब्दादि-शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, । शब्द प्रमाण = शाब्दी प्रमाण के करण को शब्द प्रमाण कहते हैं । पदों के समुदाय को वाक्य कहते हैं । अर्थ वाले वर्ण अथवा वर्ण के समुदाय को पद कहते हैं । पद अर्थ का जो आपस में सबन्ध उसको वृत्ति कहते हैं । शब्द की दो वृत्ति होती है । एक शक्ति दूसरी लक्षणा । शब्द की शक्ति वृत्ति-न्यायमत में ईश्वर की इच्छा रूप शक्ति है । जिस पद के मुनते ही जिस अर्थ को प्रतीति होती है, ऐसी ईश्वर की इच्छा न्यायमत की शक्ति है । मीमांसा के मत में शक्ति नामक कोई भिन्न पदार्थ है । भट्ट मत में पद का अर्थ में भेदाभेद रूप तादात्म्य सबन्ध ही पद की शक्ति है । व्याकरण मत में-पद में जो अर्थ को बताने की योग्यता है वही शक्ति है, यह व्याकरण भूषण ग्रंथ में हरि की कारिका का प्रमाण लिखकर शक्ति कही है और मजूपा ग्रंथ में योग भाष्य की रीति से व्याकरण के मत में और पातजल के मत में वाच्य वाचक भाव का मूल जो पदार्थ का तादात्म्य सबन्ध सोई शक्ति है । वेदान्त मत में अर्थ को बताने का जो पद में सामर्थ्य है वही शक्ति है । वा सर्वत्र अपना कार्य करने की सामर्थ्य शक्ति है । पद की सामर्थ्य वा पद के ज्ञान की सामर्थ्य शक्ति है । जिस पद का ज्ञान जिस अर्थ की स्मृति में समर्थ हो उस पद की उस अर्थ में शक्ति है । जितने पदार्थों की स्मृति हो उतने पदार्थों के सबन्ध का ज्ञान अथवा सबन्ध सहित सकल पदार्थों के ज्ञान को वाक्यार्थ ज्ञान कहते हैं । शब्द शक्ति ग्रहण हेतु = व्याकरण, उपमान, कोश, आप्त (सत्यवक्ता का) वाक्य, वृद्ध व्यवहार, वाक्यशेष, विवरण, सिद्ध पद की सन्निधि । शब्द प्रवृत्ति निमित्त = जाति, गुण, क्रिया, सबन्ध । जाति = अनेक पदार्थों में रहने वाले नित्य एक धर्म को जाति कहते हैं । व्यक्ति = जाति के आश्रय को व्यक्ति

कहते हैं। वाच्य=जिस पद की जिस अर्थ में शक्ति हो उस पद के उस अर्थ को वाच्य कहते हैं। और शक्य भी कहते हैं। वाच्यतावच्छेदक=वाच्यता से न्यून वृत्ति और अधिक वृत्ति नहीं हो, किन्तु जितने देश में वाच्यता हो, उतने देश में रहे उसको वाच्यतावच्छेदक कहते हैं। सपादक ज्ञान के हेतु सपाद्य ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। ब्रह्म से भिन्न सर्व व्यावहारिक अर्थ है। परमार्थ तत्त्व ब्रह्म है। लक्षणा=शक्य सबन्ध को लक्षणा कहते हैं। पद का जो अर्थ से परम्परा सबन्ध होता है, उसको लक्षणा कहते हैं। साक्षात्सबन्ध वाले से जो सग्रन्ध उसको परम्परा सबन्ध कहते हैं। शक्य=जिस अर्थ में जिस पद का शक्तिरूप साक्षात्सबन्ध हो, वह अर्थ उस पद का शक्य कहा जाता है। शक्य, वाच्य, अधिषेय, मुख्य अर्थ पर्याय शब्द है। लक्ष्य=जिस अर्थ में जिस पद के शक्य का सबन्ध हो उस अर्थ को उस पद का लक्ष्य कहते हैं। पद के शक्य का साक्षात्सबन्ध हो उसको केवल लक्षणा कहते हैं। लक्षित लक्षणा=पद के शक्य का परम्परा सबन्ध हो उसको लक्षित लक्षणा कहते हैं। बोध्य सबन्ध को लक्षणा कहते हैं। यौगिक शब्द=अवयव की शक्ति से जो शब्द अपने अर्थ को बतावे उसको यौगिक शब्द कहते हैं। अवयव शक्ति को योग कहते हैं। परिभाषा=शास्त्र के असाधारण मनेन को परिभाषा कहते हैं। परिभाषा से अर्थ के बोधक शब्द को पारिभाषिक शब्द कहते हैं। लक्षणा=असाधारण धर्म को लक्षणा कहते हैं। शक्य सबन्ध को लक्षणा कहते हैं। गौणी वृत्ति=पद के शक्य अर्थ में जो गुण हो उस वाले अशक्य अर्थ में पद की गौणी वृत्ति कही जाती है। व्यग्य अर्थ=व्यजना वृत्ति में जो अर्थ प्रतीत हो उसको व्यग्य अर्थ कहते हैं। व्यजना वृत्ति का उदाहरण=शत्रुगृह में भोजन निमित्त प्रवृत्त पुरुष को दूसरा प्रिय पुरुष कहै-‘विष भुक्ष्व’ वहा विष का भोजन कर। यह शक्ति वृत्ति से वाक्य का अर्थ है और भोजन के अभाव में वक्ता का तात्पर्य है। सो भोजन में शक्ति वाले पद की भोजन के अभाव में शक्य सबन्ध के अभाव से लक्षणा नहीं बनती। इसमें शत्रुगृह में भोजन निवृत्ति वाक्य

का व्यग्य अर्थ है। जहल्लक्षणा=जहा शक्य की प्रतीति नहीं हो केवल शक्य सबन्धी की प्रतीति हो, वहा जहल्लक्षणा होती है। अजहल्लक्षणा=जहा शक्य अर्थ का विशेषणता से बोध हो और अशक्य का विशेषता से बोध हो वहा अजहल्लक्षणा होती है। सपूर्ण वाच्य अर्थ को त्यागकर वाच्य का सबन्धी अन्य ज्ञेय होता है, वहा जहती लक्षणा होती है। जहा सपूर्ण वाच्य अर्थ रहता है और वाच्य से अधिक का ग्रहण होता है, वहा अजहति लक्षणा ही है। अन्वय अर्थात् शक्य अर्थ का सबन्ध उसकी अनुपपत्ति अर्थात् असम्भव जहा हो वहा लक्षणा होती है। तात्पर्य अर्थात् वाक्य कर्ता की इच्छा। उसकी अनुपपत्ति अर्थात् शक्य अर्थ में असम्भव लक्षण मानने का बीज अर्थात् हेतु है। भागत्याग लक्षणा=शक्य अर्थ के एक देश को त्याग करके एक देश के बोध में वक्ता का तात्पर्य हो वहा भागत्याग लक्षणा होती है। प्रयोजनवती लक्षणा=जहा शक्ति वाले पद को त्यागकर लाक्षणिक शब्द प्रयोग में प्रयोजन अर्थात् फल हो उसको प्रयोजनवतीलक्षणा कहते हैं। निरुद्ध लक्षणा=पद की जिस अर्थ में शक्ति वृत्ति नहीं हो और शक्य के समान जिस अर्थ की प्रतीति जिस पद से सर्व को प्रसिद्ध हो, उम अर्थ में उस पद की प्रयोजन शून्य लक्षणा निरुद्ध लक्षणा कही जाती है। ऐच्छिक लक्षणा=जहा प्रयोजन और अनादि तात्पर्य दोनों नहीं हो किन्तु ग्रंथकार अपनी इच्छा से लाक्षणिक शब्द का प्रयोग बिना प्रयोजन करता है, वहा तीसरी ऐच्छिक लक्षणा होती है। शक्य और अशक्य में वृत्ति (वर्तने वाली) को भागत्यागलक्षणा कहते हैं। वाचक=जिस पद की जिस अर्थ में शक्ति है वह पद उस अर्थ का वाचक कहा जाता है। पुरुष की अभिलाषा के विषय को पुरुषार्थ कहते हैं। तात्पर्य के षडलिङ्ग-१-उपक्रम अर्थात् आरम्भ, उपसंहार अर्थात् समाप्ति। २-अभ्यास=पुन पुन कथन। ३-अपूर्वता=प्रमाणांतर से अज्ञातता। ४-फल=अद्वय ब्रह्म के ज्ञान से मूल सहित शोक मोह की निवृत्ति। ५-अर्थवाद=स्तुति वा निंदा का बोधक वचन। ६-उपपत्ति=कथन करे अर्थ के अनुकूल युक्ति। आकाक्षा=एक पदार्थ के पदार्थांतर से अन्वय बोध के अभाव को आकाक्षा कहते हैं। आकाक्षा

नाम इच्छा का है। योग्यता=एक पदार्थ के पदार्थांतर में सबन्ध को योग्यता कहते हैं। तात्पर्य=वक्ता की इच्छा को तात्पर्य कहते हैं। बुबोधयिषा=बोध की इच्छा को बुबोधयिषा कहते हैं। वक्ता=उच्चारण कर्ता। आसत्ति=न्याय के ग्रंथों में पदों की समीपता को आसत्ति कहते हैं। शक्ति वा लक्षणारूप पद के सबन्ध से जो पदार्थों की व्यवधान रहित स्मृति वह आसत्ति शब्द बोध की हेतु है। योग्य पद के वृत्तिरूप सबन्ध से व्यवधान रहित पदार्थों की स्मृति को आसत्ति कहते हैं। जिज्ञासा=ज्ञान की इच्छा। क्षणिक=तीसरे क्षण में जिसका नाश हो उसको क्षणिक कहते हैं। समानाधिकरण=एक अधिकरण में वृत्ति (वर्तने वाले) को समानाधिकरण कहते हैं। शब्द सगति=१ शक्ति वृत्ति, लक्षणा वृत्ति। शुक्ति अनुयोगी=शुक्ति जिसका अनुयोगी अर्थात् धर्मी हो उसको शुक्ति अनुयोगी कहते हैं। शुद्ध सत्त्वगुण=रजोगुण और तमोगुण को दबाने वाला हो, उसको शुद्धसत्त्वगुण कहते हैं। रजोगुण और तमोगुण से दबने वाले सत्त्वगुण को मलिन सत्त्वगुण कहते हैं। शुद्ध सत्त्वगुण की प्रधानता से माया और मलिन सत्त्वगुण की प्रधानता से अज्ञान और अविद्या कहते हैं। श्रुति=प्रत्यक्ष द्रष्टा के वचन को श्रुति कहते हैं। वेद के उपनिषद् भाग को भी श्रुति कहते हैं। जन श्रुति=किंवदन्ती, अफवाह। श्रोत्र=कर्ण गोलक में स्थित आकाश को श्रोत्र कहते हैं। शस्त्र चार प्रकार के हैं -१-मुक्त=चक्रादिक हाथ से फेंके जाते हैं उनको मुक्त शस्त्र कहते हैं। २-खड्गादिक को अमुक्त कहते हैं। ३-बरछी आदिक को मुक्तामुक्त कहते हैं। ४-शरगोली आदिक को यत्र मुक्त कहते हैं। मुक्त आयुध को अस्त्र कहते हैं। अमुक्त को शस्त्र कहते हैं। इस प्रकार आयुध चार प्रकार के हैं।

(स, ह)

सबन्ध=अनुयोगी की प्रतीति बिना जिसकी प्रतीति नहीं हो, ऐसे धर्म को सबन्ध कहते हैं। समवाय सबन्ध से रहे उसको समवेत कहते हैं। जिस अधिकरण में पदार्थ का अभाव हो उस अधिकरण में पदार्थ के अभाव का विशेषणता सबन्ध कहा जाता है। समवाय सबन्ध=न्याय-

मत में जानिरूप धर्म का, गुण का, क्रिया का अपने आश्रय में समवाय सबन्ध कहते हैं । जानिगुण क्रिया से भिन्न धर्म को उपाधि कहते हैं । स्वरूप सबन्ध = उपाधि का और श्रभाव का जो अपने आश्रय में सबन्ध होता है, उसको स्वरूप सबन्ध कहते हैं । स्वरूप को ही विशेषणता कहते हैं । प्रत्यक्षयोगरूप और स्पर्श को उद्भूत कहते हैं । प्रतियोगितावच्छेदक सबन्ध = जिस सबन्ध से पदार्थ का अभाव कहते हैं, उसको प्रतियोगितावच्छेदक सबन्ध कहते हैं । तादात्म्य सबन्ध = अभेद को ही नैयायिक तादात्म्य सबन्ध कहते हैं । अध्यस्त पदार्थ का अधिष्ठान में तादात्म्य सबन्ध होता है । लौकिक सबन्ध = सयोगादि षट् सबन्धों को लौकिक सबन्ध कहते हैं । अलौकिक सबन्ध = स्मृति और संस्कार लौकिक सबन्ध से भिन्न होने से अलौकिक कहे जाते हैं । अलौकिक सबन्ध को ज्ञान लक्षण सबन्ध कहते हैं । वत्स का और गौ का परस्पर जन्य जनकभाव सबन्ध होता है । शब्द का अपने वाच्यरूप और लक्ष्यरूप अर्थ के साथ वाच्यवाचक भावरूप और लक्ष्य लक्षक भावरूप सबन्ध होता है । इस द्विविध सबन्ध को सगार्यस्मारकभाव सबन्ध कहते हैं । सन्यास = कुटीचक सन्यास, बहूदक सन्यास, हसन्यास, परमहस सन्यास । विविदिषा सन्यास = जिज्ञासा से ज्ञान प्राप्ति अर्थ किये हुये सन्यास को विविदिषा सन्यास कहते हैं । विद्वत् सन्यास = ज्ञान के अनन्तर वासना क्षय मनोनाश और तत्त्वज्ञानाभ्यास द्वारा जीवन्मुक्ति के विलक्षण आनन्द के लिये किये हुये सन्यास को विद्वत् सन्यास कहते हैं । सपत्ति-दैवी सपत्ति, आसुरी सपत्ति । समाधि-सत्त्विकल्प, निर्विकल्प, बाह्यदृश्यानुविद्ध समाधि । आन्तर दृश्यानुविद्ध समाधि । बाह्य-शब्दानुविद्ध समाधि । आन्तर शब्दानुविद्ध समाधि । बाह्य निर्विकल्प समाधि । आन्तरनिर्विकल्प समाधि । सयोग = एक क्रियाजन्य सयोग होता है । जिसे कर्मज सयोग कहते हैं । द्वितीय सयोगज सयोग होता है । जिसकी उत्पत्ति में क्रिया समवायि कारण हो, उसको कर्मज सयोग कहते हैं । सयोगरूप असमवायि कारण से हो, उसको सयोगज सयोग कहते हैं । अन्यतर कर्मज सयोग = एक की क्रिया से सयोग होता है, उसको अन्यतर कर्मज सयोग कहते हैं । उभय

कर्मज सयोग = मेषद्वय की क्रिया से जो मेषद्वय का सयोग होता है उसको उभय कर्मज सयोग कहते हैं। कार्याकार्य सयोग = कारणा-कारण सयोगजन्य कार्याकार्य सयोग कहा जाता है। हेतु सयोग = हस्त तरु के सयोग को हेतु सयोग कहते हैं। काय तरु के सयोग को फल सयोग कहते हैं। संशय = एक विशेष्य में दो विशेषण के ज्ञान को संशय कहते हैं। एक धर्मी में विरुद्ध धर्म वाले ज्ञान को संशय कहते हैं। अयथार्थ को भ्रम कहते हैं, संशय ज्ञान भी कहते हैं। भावाभाव गोचर ही संशय ज्ञान होता है। स्वाभावाधिकरण में श्रवभास को भ्रम कहते हैं। द्विकोटि संशय = “स्थायुर्न वा” यह द्विकोटिक संशय है। चतुष्कोटि संशय = “स्थानुर्वापुरुषो वा” यह चतुष्कोटिक संशय है। एक धर्मी में प्रतीत धर्म को कोटि कहते हैं। संशय में जो विशेष्य होता है वह संशय में धर्मी कहा जाता है। विशेषण को धर्म कहते हैं। प्रमाण गोचर सदेह को प्रमाण संशय कहते हैं। उसी को प्रमाणगत असभावना कहते हैं। वेदात्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्म में प्रमाण है वा नहीं है, यह प्रमाणगत संशय है। संशय से भिन्न ज्ञान को निश्चय कहते हैं। बाधित अर्थ विषयक जो संशय से भिन्न उसको निश्चय कहते हैं। जिसमें विधि कोटि प्रमात्व है वह प्रमात्व संशय कहा जाता है। जिसमें विधि कोटि भ्रमत्व है, वह भ्रमत्व संशय कहा जाता है। ससार = ज्ञाना, ज्ञान, ज्ञेय। भोक्ता, भोग्य, भोग। कर्ता, करण, क्रिया। ससारी = अन्त करण में वृत्ति चेतन और अन्त करण को संसारी कहते हैं। सस्कार = सूक्ष्म अवस्था का नाम सस्कार है। सस्कार तीन प्रकार का होता है — १ वेग २ भावना ३ स्थिति स्थापक। १ वेग सस्कार विद्याजन्य वा क्रियाजन्य होता है। वाणादिक में रहता है। २-भावना सस्कार अनुभव ज्ञान जन्य और स्मृति जनक होता है। वेदात्त मत में अन्त.करण में और नैयायिक मत में आत्मा में रहता है। ३-स्थिति स्थापक सस्कार = अन्य आकार की गई वस्तु की पूर्व के समान स्थिति करने वाला सस्कार। यह धनुष,

शाखा आदि मे रहता है। सस्कार का आधार = जो ज्ञान का आधार होता है वही सस्कार का आधार होता है।

सत् = त्रिविध मुख प्रतीति का जो विषय होता है, उसको सत् कहते हैं और भाव भी कहते हैं। कालत्रय मे जिसका बाध नहीं हो उसको परमार्थ सत् कहते हैं। समसमुच्चय = ज्ञान और कर्म दोनो को परस्पर तथा मोक्ष के साधन जानकर एक काल मे दोनो के अनुष्ठान करने को समसमुच्चय कहते हैं। क्रमसमुच्चय = एक ही अधिकारी को पूर्व कर्मानुष्ठान और उत्तर काल मे सकल कर्म त्याग कर ज्ञान के हेतु श्रवणादिको के अनुष्ठान को क्रमसमुच्चय कहते हैं। समुच्चयवादी = कर्म उपासना सहित ज्ञान को मोक्ष का साधन अंगीकार करने वाले प्राचीन वृत्तिकार (ब्रह्मसूत्र की टीका के कर्ता) भर्तृ प्रपच नामक विद्वान्। व्यावहारिक सत्ता = जिस पदार्थ का ब्रह्म ज्ञान बिना बाध नहीं हो किन्तु ब्रह्मज्ञान से ही बाध हो उस पदार्थ की व्यावहारिक सत्ता होती है। अपरोक्ष मिथ्या निश्चय को बाध कहते हैं। ब्रह्मज्ञान से निवर्तनीय अज्ञान का कार्य व्यावहारिक है। अज्ञान से अतिरिक्त दोष जन्य नहीं हो किन्तु केवल अज्ञानजन्य हो उसको व्यावहारिक कहते हैं। ब्रह्म से भिन्न प्रपच की व्यावहारिक सत्ता है। प्रतिभास सत्ता = प्रतिभास अर्थात् प्रतीतिमात्र, सत्ता अर्थात् होना। सो प्रतिभास सत्ता कही जाती है। अज्ञान से अतिरिक्त दोषजन्य हो उसको प्रातिभासिक कहते हैं। ब्रह्मज्ञान बिना ही निवर्तनीय अज्ञान का कार्य प्रातिभासिक है। प्रतीतिकाल मे जिसकी सत्ता हो, प्रतीति शून्यकाल मे नहीं हो उसकी प्रातिभासिक सत्ता कही जाती है। परमार्थसत्ता = जिसका तीन काल मे बाध नहीं हो उसकी परमार्थसत्ता कही जाती है। ब्रह्म की परमार्थसत्ता है। सत्व = अन्त करण। मलिन सत्व = रजोगुण तमोगुण से अभिभूत सत्व को मलिन सत्व कहते हैं। शुद्ध सत्व = जिससे रजोगुण तमोगुण अभिभूत हो उसको शुद्ध सत्व-गुण कहते हैं। तिरस्कृत को अभिभूत कहते हैं। साक्षी = अन्त करण मे वृत्ति (आये हुये) चेतन मात्र को साक्षी कहते हैं। अन्त.करण और

उसकी वृत्ति में स्थित जो उनका प्रकाशक चेतनमात्र उसको साक्षी कहते हैं। जीव साक्षी=अन्न करणोपहित जीव साक्षी है। साक्षी भाष्य=जहां प्रमाण के व्यापार बिना वृत्ति की उत्पत्ति होती है, उस वृत्ति में आरुढ़ साक्षी जिसको प्रकाशे उसको साक्षीभाष्य कहते हैं। अविद्या की वृत्ति द्वारा जिमको साक्षी भामे अर्थात् प्रकाशे उसको साक्षीभाष्य कहते हैं। सामग्री=कारण समुदाय को सामग्री कहते हैं। समानाधिकरण=एक अधिकरण में वर्तने को समानाधिकरण कहते हैं। जिनकी एक अधिकरण में वृत्ति हो उनको समानाधिकरण कहते हैं। एक साक्षात् सबन्ध से रहे और दूसरा परम्परा सबन्ध से रहे उनको भी समानाधिकरण कहते हैं और उनके सबन्ध को समानाधिकरण्य सबन्ध कहते हैं। समवाय=नित्य सबन्ध को न्यायमत में समवाय कहते हैं। वेदात् मत में तादात्म्य कहते हैं। साष्टांग प्रणाम=दो पाद, दो जानु, दो हस्त, हृदय और शिर, इन अष्ट अंगों को भूमि में लगाकर दंड के समान दीर्घ नमस्कार करने को साष्टांग प्रणाम कहते हैं। सुषुप्ति अवस्था=सुखगोचर अविद्यागोचर अज्ञान के साक्षात्परिणाम रूप वृत्ति की अवस्था को सुषुप्ति अवस्था कहते हैं। सुखगोचर और अविद्यागोचर अविद्या वृत्ति की अवस्था को सुषुप्ति अवस्था कहते हैं। मरण का और मूर्च्छा का भी कोई सुषुप्ति में अन्तरभाव कहते हैं, कोई पृथक् कहते हैं। सूत्र=स्वल्प अक्षरो वाले, असदिग्ध अर्थात् निदेह सारवाले, सर्व ओर प्रवृत्त होनेवाले, किसी से भी रोकने को अशक्य और निर्दोष जो वाक्य, उसको सूत्र कहते हैं। सूक्ष्मावस्था=उपादन रूप से कार्य की स्थिति को ही सूक्ष्मावस्था कहते हैं। कार्य की सूक्ष्मावस्था=उपादान में विलय को ही कार्य की सूक्ष्मावस्था कहते हैं। स्नेहत्व=स्नेह की अधिकरणता को स्नेहत्व कहते हैं। स्वप्नावस्था=इन्द्रिय से अजन्य विषयगोचर अतः करण की अपरोक्ष वृत्ति उसकी अवस्था को स्वप्नावस्था कहते हैं। स्वप्नाधिष्ठान=अविद्या में प्रतिबिम्ब जीव चेतन स्वप्न का अधिष्ठान है। और उसके स्वरूप प्रकाश से स्वप्न का प्रकाश होता है। स्वयं प्रकाश=अपने प्रकाश में अन्य प्रकाश की अपेक्षा रहित

और सकल का प्रकाशक उसको स्वयं प्रकाश कहते हैं। स्वप्रकाश = स्व अर्थात् अपना स्वरूप है प्रकाश अर्थात् विषयी जिसका उसको स्व-प्रकाश कहते हैं। स्व अर्थात् अपनी सत्ता से प्रकाश अर्थात् सगयादि रहित हो स्वप्रकाश पद का अर्थ अद्वैत ग्रंथों में कहा है। स्वर तीन है—उदात्त = ऊँचा। अनुदात्त = नीचा। स्वरित = समान। सृष्टि दृष्टि पद का अर्थ = प्रथम सृष्टि होती है उत्तरकाल में प्रमाण के सबन्ध से दृष्टि होती है, मृष्टि से उत्तर दृष्टि होती है यह सृष्टि दृष्टि पद का अर्थ है। स्मार्त्ति = विष्णु, शिव, शक्ति, सूर्य, गणेश, इन पाँचों देवों की समबुद्धि से उपासना करे उनको स्मार्त्ति कहते हैं और उनकी उस उपासना को स्मार्त्ति उपासना कहते हैं। स्मृति = उद्भूत सस्कार मात्र जन्य ज्ञान को स्मृति कहते हैं। स्वर्ग = सुख विशेष को स्वर्ग कहते हैं। हेतु = अव्यवहित पूर्वकाल में हो वह हेतु होता है। हेत्वाभास = हेतु के लक्षण (साध्य की साधकता) से रहित हुआ हेतु के समान भासे, ऐसे दुष्ट हेतु को वा हेतु के आभास (दोष) को हेत्वाभास कहते हैं। हेय = त्याज्य।

इति श्री लक्षण, पारिभाषिक, कठिन शब्दार्थ निरूपण अंश १६ समाप्त ।

अथ ज्ञानी निरूपण अंश २०

कृपा अब ज्ञानी के लक्षण बताने की कृपा अवश्य करें ?

ज्ञानी का लक्षण—मान, मोह, सगदोष, कामना, और द्वन्द्वों से रहित। सृजन, दुष्ट, साधारण, विद्वान्, मूर्ख, मित्र, शत्रु, निजशरीर, प्रत्यक्ष, गुप्त, कनक, काच, कचरा, मणि आदि सबको सम (ब्रह्म) रूप देखता है, वही ज्ञानी कहा जाता है।

ज्ञानी के व्यवहार में नियम नहीं होता

ज्ञानी के व्यवहार में क्या-क्या नियम होते हैं, यह भी बताने की कृपा करें ? उत्तर-ज्ञानी के व्यवहार में नियम नहीं होता है। क्यों ? उसका व्यवहार उसके प्रारब्ध के अनुसार ही होता है। कैसे ? जैसे

सूखा पीपल का पत्ता वायु के वेग के अनुसार भ्रमण करता है, वैसे ही वह गेष रहे प्रारब्ध के अनुसार ही क्रिया करता हुआ दिखाई देता है। वह कभी तो भक्तो के रथ आदि वाहनों पर बैठकर सुन्दर बाग देखने जाता है और फिर वहा से नगे पैरो अकेला ही आना देखा जाता है। कभी भक्तो द्वारा धारण कराये गये नाना सुन्दर वेष धारण करता है। सुन्दर शय्या पर शयन करता है। उत्तम भोजन करता है। और कभी अनशन करते हुये गिरि की गुफा मे शिला पर रात्रि व्यतीत करता है। कही अनेक भक्त प्रणाम करके उसकी पूजा करते है और कही कर्म काडी लोग उसे दोनो लोको से भ्रष्ट समझकर धिक्कार शब्द कहते है। जो उसकी पूजा करता है, वह उसके सचित्त पुण्यो का फल प्राप्त करता है और जो उसको दोष दृष्टि से देखता है, वह उसके चलते फिरते चरणाघात से मरने वाले प्राणियो आदि के पाप को प्राप्त करता है। इस प्रकार ज्ञानी के शरीर का व्यवहार बिना नियम ही होता है। उसको भ्रम वा सशय तो किसी भी विषय मे नही होता है। क्यो ? उसको तो अपने हृदय मे तत्त्व का दृढ निश्चय होता है। इससे उसको कुछ भी कर्नव्य नही रहता है। क्यो ? उसके हृदय के भेद भ्रम का नाश हो जाता है और वेद के प्रामाणिक श्रुति वचनो से अद्वैत ब्रह्म का ज्ञान रूप प्रकाश प्रकट हो जाता है।

ज्ञानी को समाधि आर शरीर निर्वाह से अधिक अप्रवृत्ति के नियम का आक्षेप कोई ज्ञानी के व्यवहार मे नियम कहते है -ज्ञानी त्रिपुटी को दु ख का कारण जानकर त्याग देता है और सप्रेम समाधि का सुख प्राप्त करता है। उसका भिक्षा भोजन और जलपानादि किंचित् ही व्यवहार होता है। किंतु उस व्यवहार के समय भी वह ममाधि के सुख को नही भूलता है। क्यो ? त्रिपुटी से उसको ग्लानि रहती है। इसीलिये ज्ञानी पुन समाधि का ही प्रयत्न करता है। और जो समाधि सुख को त्याग कर भ्रमण करते है, वे नर तो श्वान, खर और प्रेत के समान ही होते है। समाधि का प्रकार गौडपाद मुनि ने माण्डूक्य कारिका ग्रंथ मे लिखा है। इस प्रकार ज्ञानी विक्षेप को त्यागकर समाधि मे सकल सुखो का सार ब्रह्मानन्द प्राप्त करता है।

प्रश्न-आपने पूर्व कहा था ज्ञानी के व्यवहार में नियम नहीं है, किन्तु कोई तो नियम कहते ही है ? उत्तर-सिद्धान्त पक्ष तो यही है — 'ज्ञानी के व्यवहार में नियम नहीं है।' क्यों ? ज्ञानी के व्यवहार में अज्ञान और उसका कार्य भेद भ्रान्ति तथा भेद भ्रम के कार्य राग द्वेष तो नहीं है। किन्तु ज्ञानी के भी प्रारब्ध कर्म शेष रहते हैं, वे ही उसके व्यवहार में निमित्त होते हैं। सो प्रारब्ध कर्म पुरुष भेद से नाना प्रकार का होता है। इससे ज्ञानी के प्रारब्ध कर्मजन्य व्यवहार का नियम बन नहीं सकता है।

कोई (केवल सन्यासी को ही ज्ञान का मुख्य अधिकारी मानने वाले शंकरानन्द स्वामी आदिक) ऐसे कहते हैं — ज्ञानी के व्यवहार में अन्य किसी कर्म का तो नियम नहीं है, परन्तु निवृत्ति का नियम है। प्रवृत्ति होती है तो देह स्थिति के हेतु भिक्षा भोजन, कौपीन, आच्छादन मात्र ग्रहण में ही प्रवृत्ति होती है। अन्य प्रवृत्ति नहीं होती है। क्यों ? ज्ञान की उत्पत्ति से प्रथम जिज्ञासा काल में विषयो में दोष दृष्टि से वैराग्य होता है। वह वैराग्य ज्ञान की उत्पत्ति से अनन्तर भी दोष दृष्टि से तथा विषयो में मिथ्या बुद्धि से होता है। अपरोक्षरूप से मिथ्या जाने हुये पदार्थों में सत्य बुद्धि नहीं होती है। दोष दृष्टि से राग नहीं होता है और प्रवृत्ति राग से होती है। ज्ञानी के मन में राग सभव नहीं है। इससे ज्ञानी की प्रवृत्ति नहीं होती है। शरीर निर्वाहक भोजनादिकों में प्रवृत्ति तो राग से बिना भी प्रारब्ध कर्म से सभव है। कर्म तीन प्रकार के हैं — १-संचित, २-आगामी और ३-प्रारब्ध। भूत शरीरों में किये हुये फलारभ से रहित कर्मों को संचित कर्म कहते हैं। भविष्यत् कर्म अर्थात् वर्तमान शरीर में किये हुये को आगामी कर्म कहते हैं। भूत शरीरों में किये हुये वर्तमान शरीर के हेतु कर्म को प्रारब्ध कर्म कहते हैं।

संचित कर्म का ज्ञान से नाश होता है। ज्ञानी को आत्मा में कर्तृत्व भ्रान्ति नहीं होती है। इससे उससे आगामी कर्म सभव नहीं है। और जिस प्रारब्ध कर्म ने ज्ञानी के शरीर का आरम्भ किया है, सोई प्रारब्ध

कर्म शरीर स्थिति के हेतु भिक्षादिको मे प्रवृत्ति कराता है। प्रारब्ध कर्म का भोग बिना नाश नहीं होता है। और कही (अपरोक्षानुभूति, विवेक चूडामणि आदि ग्रंथो मे) ऐसा लिखा है — सचित आगामी कर्म के समान ज्ञानी के प्रारब्ध कर्म भी नहीं रहते हैं। इससे भोजनादिक प्रवृत्ति भी ज्ञानी की सभव नहीं है। उसका यह अभिप्राय है — ज्ञानी की दृष्टि से आत्मा मे कर्म और उसके फल का सबन्ध नहीं है। इससे आत्मा मे सर्व कर्म का निषेध करने के अभिप्राय से प्रारब्ध का निषेध किया है और ज्ञान से पूर्व किये हुये प्रारब्ध का ज्ञानी के शरीर को भोग नहीं होता है, इस अभिप्राय से प्रारब्ध का निषेध नहीं किया है। क्यों ? सूत्रकार ने यह लिखा है — ज्ञानी के सचित कर्म का नाश ज्ञान से होता है। आगामी कर्म का सबन्ध नहीं होता है। प्रारब्ध कर्म का भोग से नाश होता है। इससे प्रारब्ध के बल से शरीर निर्वाहक क्रिया ज्ञानी की होती है, अधिक नहीं होती है।

परन्तु कर्म नाना प्रकार के हैं। जहा एक कर्म नाना शरीरो का आरम्भक होता है, ऐसे कर्म से रचित प्रथम शरीर मे जिसको ज्ञान होता है, वहा ज्ञानी को अन्य शरीर की प्राप्ति होनी चाहिये। क्यों ? फल का जिसने आरम्भ किया है, उस कर्म को प्रारब्ध कहते हैं। उसका भोग बिना नाश नहीं होता है। अनेक शरीरो का हेतु एक कर्म है, उसने प्रथम शरीर जो उत्पन्न किया है उसमे ज्ञान हुआ है। उस कर्म के फल ज्ञान से अनन्तर और शरीर शेष रहते हैं। इससे ज्ञानी को भी अन्य शरीर की प्राप्ति होनी चाहिये। और यदि ऐसे कहें — प्रारब्ध कर्म के जितने शरीर हो, उतने शरीर ज्ञानी को भी प्राप्त होते हैं। प्रारब्ध के भोग से अधिक नहीं होते। इससे ज्ञान भी सफल होता है। सो नहीं बनता है। क्यों ? यह वेद का ढढोरा है — “ज्ञानी के प्राण अन्य लोक मे वा इस लोक के अन्य शरीर मे गमन नहीं करते हैं।” किन्तु उसी स्थान मे अत करण इन्द्रियो सहित लीन हो जाते हैं। और प्राण गमन बिना अन्य शरीर की प्राप्ति सभव नहीं है। इससे ज्ञानी को प्रारब्ध शेष से अन्य शरीर होते हैं, यह कथन तो सभव नहीं

है। किन्तु यह समाधान है—जहा अनेक शरीर का आरम्भक एक कर्म हो, वहा अत शरीर मे ही ज्ञान होता है। पूर्व शरीर मे ज्ञान नही होता है। क्यों ? अनेक शरीर का आरम्भक प्रारब्ध ही ज्ञान का प्रतिबधक है। जैसे विषयो मे आसक्ति, बुद्धिमदता, भेदवादी वचन मे विश्वास ज्ञान के प्रतिबधक है, वैसे विलक्षण प्रारब्ध भी ज्ञान का प्रतिबधक है। ज्ञान के प्रतिबधक होने पर जहा ज्ञान के साधन श्रवणादिक हो, वहा प्रतिबधक दूर होने पर प्रथम जन्म मे किये हुये श्रवणादिक है। उनसे ही अन्य शरीर मे ज्ञान हो जाता है। जैसे वामदेव ने पूर्व जन्म मे श्रवणादिक किये थे, तब प्रारब्ध का फल एक शरीर शेष होने से ज्ञान नही हुआ था। किन्तु श्रवणादिक करते हुये वर्तमान शरीर का पात होकर, अन्य शरीर की प्राप्ति होने पर पूर्व जन्म मे किये हुये श्रवणादिको से गर्भ मे ही ज्ञान हो गया था। इससे ज्ञान से अनन्तर अन्य शरीर का सबन्ध नही होता है और वर्तमान शरीर की चेष्टा प्रारब्ध से होती है। वहा जितनी चेष्टा शरीर की निर्वाहक होती है, वही होती है। रागजन्य अधिक चेष्टा नही होती है। इससे सर्व प्रवृत्ति रहित ज्ञानी होता है।

इस रीति से निवृत्ति प्रधान ज्ञानी का व्यवहार होता है। इसमे ऐसी शका होती है—मन का स्वभाव अति चंचल है। निरालब मन की स्थिति नही होती है, किसी आलब से ही मन की स्थिति होती है। इससे मन के किसी आलब की प्राप्ति के निमित्त भी ज्ञानी की प्रवृत्ति होती है। उसका यह समाधान है—यद्यपि समाधिहीन पुरुष का मन चंचल होता है तथापि समाधि से मन का विजय होता है और ज्ञानी समाधि मे स्थित होता है। इससे ज्ञानी की प्रवृत्ति नही होती है। वह समाधि इन अष्ट अंगो से होती है—१-यम २-नियम ३-आमन ४-प्राणायाम ५-प्रत्याहार ६-धारणा ७-ध्यान ८-सविकल्प समाधि। इन अष्ट से निर्विकल्प समाधि होती है। यम—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, ये पांच यम कहे जाते हैं।

नियम—शौच, सतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वर प्रणिधान इन

पाच को नियम कहते हैं। आसन के अनन्त भेद है। उनमें स्वस्तिक, गोमुख, वीर, कूर्म, पद्म, कुक्कुट, उत्तान, कूर्मक, धनुष, मत्स्य, पश्चिम तान, मयूर, शव, सिंह, भद्र, सिद्ध इत्यादिक चौरासी आसन योग ग्रन्थों में लिखे हैं। उनके लक्षण भी वहाँ लिखे हैं। वे सब वेदान्त में अत्यन्त उपयोगी नहीं हैं इससे लक्षण यहाँ नहीं लिखे गये हैं। एक सिद्धासन ही अत्यन्त प्रधान और उपयोगी है। इससे उसका ही लक्षण लिखते हैं —वाम पाद की एड़ी गुदा और मेढू के मध्य सीवन में दाबकर धरे। दक्षिणपाद की एड़ी मेढू के ऊपर दाबकर धरे। भृकुटी के अन्नर दृष्टि रखें। स्थाणु के समान सरल निश्चल शरीर से स्थिति हो इसको ही सिद्धासन कहते हैं।

और कोई सिद्धासन का लक्षण इस प्रकार कहते हैं —वामपाद की एड़ी सीवन में न लगाकर मेढू के ऊपर लगावे और उसके ऊपर दक्षिण एड़ी धरे। अन्य सब पूर्ववन ही करें। यह सिद्धासन ही अति-प्रधान है। क्यों ? कितने ही आसन तो रोगनाश के कारण हैं, और कुछ आसन ऐसे हैं जो प्राणायामादिक समाधि के अग के समय तक ही किये जाते हैं, किन्तु सिद्धासन समाधिकाल में भी होता है, इसमें अतिप्रधान है। इसी को वज्रासन, मुक्तासन और गुप्तासन भी कहते हैं। आसन सिद्धि से अनन्तर प्राणायाम किया जाता है। वह प्राणायाम बहुत प्रकार का है। तथापि संक्षेप से प्राणायाम का यह लक्षण है — १—नासिका के वाम छिद्र द्वारा इडा नामक नाडी से वायु को पूरण करे, उसको पूरक कहते हैं। २—दक्षिण से त्यागे, उसको रेचक कहते हैं। ३—सुषुम्ना से रोके, उसको कुंभक कहते हैं। इस रीति से पूरक, रेचक, कुंभक को प्राणायाम कहते हैं। वह दो प्रकार का है —एक अगर्भ और दूसरा सगर्भ है। प्रणव के उच्चारण रहित प्राणायाम को अगर्भ कहते हैं। प्रणव के उच्चारण सहित प्राणायाम को सगर्भ कहते हैं। और भी प्राणायाम के अष्ट भेद हैं, वे तथा अन्य प्राणायाम सबन्धी जानने योग्य सभी बातों के लिये 'साधक-मुद्रा' ग्रन्थ के २४ वें बिन्दु को अवश्य पढ़ना चाहिये।

प्रत्याहार=विषयो से सकल इन्द्रियो के निरोध को प्रत्याहार कहते हैं। धारणा=अनराय रहित अत करण की स्थिति को धारणा कहते हैं। ध्यान=अनराय रहित अद्वितीय वस्तु में अत करण के प्रवाह को ध्यान कहते हैं। समाधि=व्युत्थान सस्कारो का तिरस्कार और निरोध सस्कारो की प्रकटता होने पर अत करण के एकाग्रतारूप परिणाम को समाधि कहते हैं। वह समाधि दो प्रकार की है — एक सविकल्प समाधि और दूसरी निर्विकल्प समाधि है। ज्ञाना ज्ञान ज्ञेय रूप त्रिपुटी भान सहित अद्वितीय ब्रह्म में अत करण की वृत्ति की स्थिति को सविकल्प कहते हैं। वह सविकल्प समाधि भी दो प्रकार की है — एक तो शब्दानुविद्ध है और दूसरी शब्दाननुविद्ध है। “अहं ब्रह्मास्मि” इस शब्द से अनुविद्ध अर्थात् सहित हो, उसको शब्दानुविद्ध कहते हैं। शब्द रहित को शब्दाननुविद्ध कहते हैं। त्रिपुटी भान रहित अखंड ब्रह्माकार अत करण वृत्ति की स्थिति को निर्विकल्प समाधि कहते हैं। इस रीति से सविकल्प और निर्विकल्प समाधि के दो भेद हैं। उसमें सविकल्प समाधि साधन है और निर्विकल्प समाधि फल है। साधनरूप जो सविकल्प समाधि है, उसमें यद्यपि त्रिपुटीरूप द्वैत प्रतीत होता है, तथापि वह द्वैत इस रीति से ब्रह्मरूप से प्रतीत होता है — जैसे मृत्तिका के विकारो को मृत्तिकारूप जानने से विवेकी को मृत्तिका के विकार घटादिक प्रतीत भी होते हैं, परन्तु मृत्तिका रूप ही प्रतीत होते हैं, वैसे सविकल्प समाधि में त्रिपुटीरूप द्वैत ब्रह्मरूप ही प्रतीत होता है। निर्विकल्प समाधि में भी सविकल्प समाधि के समान त्रिपुटी रूप द्वैत विद्यमान भी होता है, तो भी त्रिपुटी द्वैत की प्रतीति नहीं होती है। जैसे जल में लवण डालने पर, वहाँ लवण विद्यमान होता है, परन्तु नेत्र से लवण की प्रतीति नहीं होती है। इस रीति से सविकल्प निर्विकल्प का यह भेद सिद्ध होता है। सविकल्प समाधि में ब्रह्मरूप से द्वैत की प्रतीति और निर्विकल्प समाधि में त्रिपुटीरूपद्वैत की अप्रतीति।

सुषुप्ति से निर्विकल्प समाधि का भेद

वैसे सुषुप्ति से निर्विकल्प का यह भेद है — सुषुप्ति में अत करण

की ब्रह्माकार वृत्ति का अभाव होता है। और निर्विकल्प समाधि में ब्रह्माकार वृत्ति तो अतः करण की होती है, उसका अभाव नहीं होता है। इस रीति से सुषुप्ति में तो वृत्ति सहित अतः करण का अभाव होता है और निर्विकल्प समाधि में वृत्ति सहित अतः करण तो होता है, उसकी प्रतीति नहीं होती है। यदि समाधि में अतः करण का अभाव हो तो योगी का देह निद्रालु के समान गिरना चाहिये और गिरता नहीं है। इससे समाधि में अतः करण होता है। निर्विकल्प समाधि में अतः करण की वृत्ति ब्रह्माकार होती है, उसका हेतु सविकल्प समाधि का अभ्यास है। इससे साधनरूप अष्ट अंगों में सविकल्प समाधि गिनते हैं। निर्विकल्प समाधि फल है। वह निर्विकल्प समाधि भी दो प्रकार की होती है — एक अद्वैत भावनारूप और दूसरी अद्वैत अवस्थानरूप होती है। अद्वैत ब्रह्माकार अतः करण की अज्ञात वृत्ति सहित हो उसको अद्वैत भावनारूप निर्विकल्प समाधि कहते हैं। इस समाधि में अभ्यास अधिक होने से ब्रह्माकार वृत्ति भी शांत हो जाती है। इस वृत्ति रहित को अद्वैत अवस्थानरूप निर्विकल्प समाधि कहते हैं। जैसे तप्तलोह के ऊपर जल की बिन्दु डालने पर तप्तलोह में प्रवेश करती है, वैसे अद्वैत भावनारूप समाधि के दृढ़ अभ्यास से अत्यंत प्रकाशमान ब्रह्म में वृत्ति का लय होता है। इससे वह अद्वैत भावनारूप समाधि अद्वैत अवस्थानरूप निर्विकल्प समाधि का साधन है।

अद्वैत अवस्थानरूप समाधि से सुषुप्ति का भेद

अद्वैत अवस्थानरूप समाधि और सुषुप्ति का इतना भेद है — सुषुप्ति में वृत्ति का लय अज्ञान में होता है। अद्वैत अवस्थानरूप समाधि में वृत्ति का लय ब्रह्म प्रकाश में होता है। सुषुप्ति का आनन्द अज्ञान से आवृत है और समाधि में निरावरण ब्रह्मानन्द का भान होता है। परन्तु निर्विकल्प समाधि में चार विघ्न होते हैं। सो उनका निषेध करना चाहिये। इससे उनको कहते हैं — लय, विक्षेप, कषाय और रसास्वाद, ये चार हैं। आलस्य से वा निद्रा से वृत्ति के अभाव को लय कहते हैं। उस लय से सुषुप्ति के समान

अवस्था होती है, ब्रह्मानन्द का भान नहीं होता है। इससे निन्द्रा आलस्यादिको के निमित्त से जब वृत्ति का अपने उपादान अन्न करण मे लय होता दिखाई दे, तब योगी सावधान होकर निद्रादिको को रोककर वृत्ति को जगावे। इस रीति से लयरूप विघ्न का विरोधी निद्रा आलस्य निरोध सहित वृत्ति का प्रवाहरूप जागरण, उसको गौडपादाचार्य चित्त सवोधन कहते हैं।

विक्षेप का यह अर्थ है —जैसे बाज वा बिल्ली से डरकर चटिका (चिडिया) गृह मे प्रवेश करे, तब भय से व्याकुल होने के कारण गृह के भीतर तत्काल स्थान नहीं दिखाई दे। इससे पुनः बाहर आकर भय अथवा मरण रूप खेद को प्राप्त होती है। वैसे ही अनात्म पदार्थों को दुःख हेतु जानकर, अद्वैतानन्द को विषय करने के लिये अनर्मुख हुई वृत्ति, वहा वृत्ति का विषय चेतन अतिसूक्ष्म है। इससे किञ्चित् काल वृत्ति की स्थिति बिना, तत्काल ही चेतन स्वरूप आनन्द का लाभ नहीं होता है। इससे वृत्ति बहिर्मुख होती है। इस रीति से बहिर्मुख को विक्षेप कहते हैं। सो वृत्ति की स्थिरता बिना स्वरूप आनन्द का अलाभ होता है। इससे अतर्मुख वृत्ति होने पर भी जब तक वृत्ति ब्रह्माकार नहीं होती तब तक बाह्य पदार्थों मे दोष भावना से वृत्ति को योगी बहिर्मुख नहीं होने दे, किन्तु वृत्ति की अतर्मुखता ही स्थापन करे, विक्षेपरूप विघ्न के विरोधी योगी के प्रयत्न को गौडपादाचार्य ने सम कहा है।

रागादिक दोषो को कषाय कहते हैं। यद्यपि रागादिक दो प्रकार के हैं —एक बाह्य है, और दूसरे आंतर है। पुत्र स्त्रो धन आदिक जिनके विषय वर्तमान हो उनको बाह्य कहते हैं। भूत वा भावी के चितनरूप मनोराज्य को आंतर कहते हैं। दोनों प्रकार के रागादिक ही समाधि मे प्रवृत्त योगी मे सभव नहीं है। क्यों ? चित्त की पांच भूमिका है —क्षेप, मूढता, विक्षेप, एकाग्रता, निरोध। लोक वासना (सब मेरी स्तुति करे, निन्दा कोई न करे इस आग्रह के दृढ संस्कार)। देह वासना (स्थूल सूक्ष्म देह को रागादिक व पापादिक से रहित करके

श्रेष्ठ वनूँगा इस आग्रह के दृढ संस्कार) शास्त्र वासना (सर्व शास्त्रों के पाठ अर्थ आदि को धारण करूँगा, इस आग्रह के दृढ संस्कार)। इससे आदि रजोगुण का परिणाम दृढ अनात्म वासना को क्षेप कहते हैं। निद्रा आलस्यादिक तमोगुण के परिणाम को मूढना कहते हैं। ध्यान में प्रवृत्त चित्त की कदाचित् बाह्य प्रवृत्ति को विक्षेप कहते हैं। अंतःकरण का अतीत परिणाम और वर्तमान परिणाम समानाकार हो, उसको एकाग्रता कहते हैं। यह एकाग्रता का लक्षण योग सूत्र में पतंजलि ने कहा है। उसका भाव यह है —समाधिकाल में योगी के अन्तःकरण में एकाग्रता होती है। सो एकाग्रता वृत्ति का अभाव रूप नहीं है। किन्तु जब तक अन्तःकरण के परिणाम समाधिकाल में होते हैं, सो सर्व ब्रह्म को ही विषय करते हैं। इससे अन्तःकरण के अतीत परिणाम और वर्तमान परिणाम केवल ब्रह्माकार होने से समानाकार ही होते हैं। उस एकाग्रता की वृद्धि को निरोध कहते हैं। ये पांच भूमिका अन्तःकरण की हैं। भूमिका नाम अवस्था का है। इन पांच भूमिका सहित अन्तःकरण के ये क्रम से नाम हैं —क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र, निरुद्ध। इनमें क्षिप्त और मूढ अन्तःकरण का तो समाधि में अधिकार नहीं है। विक्षिप्त अन्तःकरण का अधिकार है। एकाग्र और निरुद्ध अन्तःकरण समाधि काल में होते हैं। यह योग ग्रंथों में कहा है। रागादिक दोष सहित अन्तःकरण क्षिप्त ही है। उस क्षिप्त अन्तःकरण का योग में अधिकार नहीं है। इससे रागादि दोष रूप कषाय समाधि के विघ्न हैं, यह कहना संभव नहीं है।

तथापि यह समाधान है —बाह्य वा आंतर रागादिक है, सो तो क्षिप्त अन्तःकरण में ही होते हैं। उसका अधिकार भी नहीं है। तो भी अनेक जन्मों में पूर्व अनुभव किये हुये बाह्यांतर रागद्वेष, उनके सूक्ष्म संस्कार विक्षिप्तादिक अन्तःकरण में भी संभव हैं। इससे रागद्वेष का नाम कषाय नहीं है। किन्तु रागद्वेषादिकों के संस्कारों को कषाय कहते हैं। वे संस्कार अन्तःकरण रहे तब तक दूर नहीं होते हैं। इससे समाधिकाल में भी अन्तःकरण में रहते हैं। परन्तु रागद्वेषादिकों के

उद्भूत सस्कार समाधि के विरोधी है। अनुद्भूत विरोधी नहीं है। प्रकट को उद्भूत कहते हैं। अप्रकट को अनुद्भूत कहते हैं। समाधि में प्रवृत्त योगी के मन में रागद्वेष के सस्कार प्रकट हो तो विषयो में दोष दर्शन से दबा देना चाहिये। विक्षेप और कषाय का यह भेद है — बाह्य विषयाकार वृत्ति को विक्षेप कहते हैं। और योगी के प्रयत्न से जहाँ वृत्ति अतर्मुख तो हो परन्तु रागादिकों के उद्भूत सस्कारों से अन्तर्मुख होने पर वृत्ति रुक तो जाती है, किंतु ब्रह्म को विषय नहीं करती है। उस अवस्था को कषाय कहते हैं। विषयो में दोष दर्शन सहित योगी के प्रयत्न से कषाय विघ्न की निवृत्ति होती है।

रसास्वाद का यह अर्थ है — योगी को ब्रह्मानन्द का अनुभव होता है और विक्षेप रूप दुःख की निवृत्ति का भी अनुभव होता है। कहीं दुःख की निवृत्ति से भी आनन्द होता है। कैसे ? जैसे भारवाहो पुरुष का भार उतरे से उसको आनन्द होता है। वहाँ आनन्द में और तो कोई विषय हेतु नहीं है। किन्तु भारजन्य दुःख की निवृत्ति से ही वह यह कहता है — “मेरे को आनन्द हुआ है” इससे दुःख की निवृत्ति भी आनन्द का हेतु है। वैसे योगी को समाधि में विक्षेपजन्य दुःख की निवृत्ति से जो आनन्द होता है, उसके अनुभव को रसास्वाद कहते हैं। यदि दुःख निवृत्ति जन्य आनन्द के अनुभव से ही योगी अलबुद्धि कर ले तो सकल उपाधिरहित ब्रह्मानन्दाकार वृत्ति के अभाव से उसका अनुभव समाधि में नहीं होता है। इसमें दुःख निवृत्तिजन्य आनन्द का अनुभवरूप रसास्वाद भी समाधि में विघ्न है।

वाञ्छित की प्राप्ति बिना भी विरोधी की निवृत्ति से आनन्द की उत्पत्ति में अन्य दृष्टान्त — जैसे पृथ्वी में निधि हो, वह निधि अत्यन्त विषधर सर्प से रक्षित हो। वहाँ निधि प्राप्ति से प्रथम भी निधि प्राप्ति के विरोधी सर्प की निवृत्ति से आनन्द होता है। वहाँ सर्प निवृत्ति के आनन्द में अलबुद्धि करे तो उद्यम त्यागने से निधि प्राप्ति का परमानन्द प्राप्त नहीं होता। वैसे अद्वैत ब्रह्मरूप निधि है। देहादिक अनान्म पदार्थों की प्रतीतिरूप विक्षेप सर्प है। विक्षेपरूप सर्प की निवृत्ति जन्य

जो अवान्तर आनन्दरूप रस का अनुभवरूप आस्वादन है, सो निधि रूप अद्वैत ब्रह्म की प्राप्तिजन्य महाआनन्द की प्राप्ति में प्रतिबन्धक होने से विघ्न कहा जाता है अथवा रसास्वाद का यह और अर्थ है — सविकल्प समाधि से उत्तर निर्विकल्प समाधि होती है और सविकल्प समाधि में त्रिपुटी प्रतीत होती है। इससे सविकल्प समाधि का आनन्द त्रिपुटीरूप उपाधि सहित होने से सोपाधिक कहा जाता है। और निर्विकल्प समाधि में त्रिपुटी प्रतीत नहीं होती है। इससे निर्विकल्प समाधि में निरूपाधिक आनन्द होता है। इस रीति से सविकल्प समाधि से उत्तर निर्विकल्प समाधि के आरम्भ में भी सविकल्प समाधि के सोपाधिक आनन्द को त्याग नहीं सके, किन्तु उसी को अनुभव करे, उसको रसास्वाद कहते हैं। इससे विक्षेप निवृत्तिजन्य आनन्द का अनुभव वा सविकल्प समाधि के आनन्द का अनुभव होता है, उसको रसास्वाद कहते हैं। सो दोनों प्रकार का रसास्वाद निर्विकल्प समाधि के परमानन्द के अनुभव का विरोधी होने से विघ्न है। इससे उसको भी त्यागना चाहिये। ऐसे निर्विकल्प समाधि में चार विघ्न होते हैं, वे चारों समाधि के आरम्भ में ही होते हैं। इसमें सावधानता से चारों विघ्नों को रोक करके समाधि में परमानन्द को अनुभव करे, उसी विद्वान् को जीवन्मुक्त कहते हैं। इस रीति से ज्ञानी का चित्त निरालम्ब नहीं होता है।

जब प्रारब्ध बल से समाधि से उत्थान हो तब भी समाधि में जिस परमानन्द का अनुभव किया है, उसकी स्मृति होती है। इससे उत्थान काल में भी ज्ञानी का चित्त निरालम्ब नहीं होता है। और ज्ञानी की जो भोजनादिकों में प्रवृत्ति होती है, सो केवल प्रारब्ध से ही होती है। परन्तु भोजनादिक व्यवहार में ज्ञानी वेद मानकर ही प्रवृत्त होता है। क्यों ? भोजनादिकों में प्रवृत्ति भी समाधि सुख की विरोधी है। जिसको भोजनादिक शरीर निर्वाह की प्रवृत्ति ही खेद रूप प्रतीत हो, उसकी अधिक प्रवृत्ति संभव नहीं है। इस रीति से बहुत आचार्यों ने यही पक्ष लिखा है। और जीवन्मुक्ति का आनन्द भी बाह्य प्रवृत्ति में नहीं होता

है किंतु निवृत्ति मे ही होता है। इससे जीवन्मुक्ति के सुखार्थी ज्ञानी की बाह्य प्रवृत्ति सभन्न नही है। गत आक्षेप का समाधान —

ज्ञानी निरकुश है। प्रारब्ध से व्यवहार मिट्टि

तथापि ज्ञानी के लिये निवृत्ति का नियम कहना भी सभव नही है। क्यों ? निवृत्ति मे वा प्रवृत्ति मे वेद की आज्ञारूप विधि तो ज्ञानी के लिये है नही, जिससे ज्ञानी के व्यवहार मे नियम हो। इससे ज्ञानी निरकुश है। उसका व्यवहार प्रारब्ध से होता है। जिस ज्ञानी का प्रारब्ध भिक्षा भोजनमात्र फल का हेतु है, उसकी भिक्षा भोजनमात्र मे प्रवृत्ति होती है। और जिसका प्रारब्ध अधिक भोग का हेतु होता है उसकी अधिक मे भी प्रवृत्ति होती है। और यदि ऐसे कहै — जिसका प्रारब्ध भिक्षा भोजनमात्र का हेतु होता है, उसी को ज्ञान होता है और अधिक व्यवहार का हेतु जिसका प्रारब्ध होता है उसको ज्ञान नहीं होता है। इससे भिक्षा भोजनादिक व्यवहार से अधिक व्यवहार ज्ञानी का नही होता है। जिसको अधिक प्रवृत्ति हो वह ज्ञानी नही है। सो शका भी नही बनती है।

क्यों ? याज्ञवल्क्य जनकादिक ज्ञानी कहे गये है। सभा विजय से धन सग्रह व्यवहार याज्ञवल्क्य का तथा राज्यपालन व्यवहार जनक का कहा गया है। और योगवासिष्ठ ग्रन्थ मे अनेक ज्ञानी पुरुषो के व्यवहार नाना प्रकार के कहे गये है। इससे ज्ञानी के लिये प्रवृत्ति वा निवृत्ति का नियम नही है। यद्यपि याज्ञवल्क्य ने सभा विजय से उत्तर विद्वत्सन्यास रूप निवृत्ति ही धारण की है और प्रवृत्ति मे ग्लानि के हेतु नाना दोष कथन किये है, तथापि याज्ञवल्क्य को विद्वत्सन्यास से पूर्व ज्ञान नही था, यह कहना तो सभव नही है किन्तु ज्ञान तो प्रथम भी था परन्तु विद्वत्सन्यास से पूर्व जीवन्मुक्ति का आनन्द प्राप्त नही हुआ था। इसी से जीवन्मुक्ति के आनन्द के लिये सर्व सग्रह का त्याग किया था। याज्ञवल्क्य का प्रारब्ध कुछ काल अधिक भोग का हेतु था और उत्तरकाल न्यून भोग का हेतु था। इससे प्रथम तो याज्ञवल्क्य को ग्लानि बिना अधिक भोग और आगे ग्लानि से सर्व भोगो का त्याग

हुआ है। और जनक का प्रारब्ध मरण पर्यन्त राज्य पालनादिक समृद्धि भोग का हेतु हुआ है। इससे सदा त्याग का अभाव ही हुआ है। भोगों में ग्लानि भी नहीं हुई। और वामदेवादिकों का प्रारब्ध न्यून भोग का हेतु हुआ है। उनकी सदा भोगों में ग्लानि रहने से प्रवृत्ति का अभाव ही कहा है। और योगवामिष्ठ में ऐसे भी प्रसंग है — शिखर-ध्वज की ज्ञान से अनन्तर अधिक प्रवृत्ति हुई है। इस रीति से नाना प्रकार के विलक्षण व्यवहार ज्ञानी पुरुषों के कहे गये हैं। उन सर्व का ज्ञान समान है और उसका फल मोक्ष भी समान ही हुआ है। प्रारब्ध भेद से व्यवहार का भेद है। व्यवहार की न्यूनता से जीवन्मुक्ति के सुख की अधिकता और व्यवहार की अधिकता से जीवन्मुक्ति के सुख की न्यूनता होती है। इसमें कोई यह शका करने है —

यदि जीवन्मुक्ति के सुख को त्याग कर तुच्छ भोगों में प्रवृत्त होता है, वह विदेह मोक्ष को भी त्याग कर बैकुण्ठलोक की इच्छा कर के उन लोकों में जायगा। सो शका नहीं बनती है। क्यों ? जीवन्मुक्ति के सुख का त्याग और भोगों में प्रवृत्ति तो ज्ञानी की प्रारब्धबल से संभव है और विदेह मोक्ष का त्याग तथा परलोक गमन संभव नहीं है। क्यों ? ज्ञानी के प्राण बाहर गमन नहीं करते हैं। इससे परलोक गमन संभव नहीं है। विदेह मोक्ष का त्याग भी संभव नहीं है। क्यों ? ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होकर प्रारब्ध भोग से अनन्तर स्थूल सूक्ष्म शरीराकार अज्ञान के चेतन में लय को विदेह मोक्ष कहते हैं। सो अवश्य होती है। यदि मूल अज्ञान बाकी रहे वा नष्ट अज्ञान की पुन उत्पत्ति हो, तो विदेह मोक्ष का अभाव हो। सो मूल अज्ञान का विरोधी ज्ञान होने पर अज्ञान बाकी (शेष) नहीं रहता है। और प्रमाण से नष्ट हुये अज्ञान की पुन उत्पत्ति नहीं होती है। इससे विदेह मोक्ष का अभाव नहीं होता है।

और विदेह मोक्ष के त्याग में तथा परलोक के गमन में ज्ञानी की इच्छा भी संभव नहीं है। क्यों ? ज्ञानी को इच्छा केवल प्रारब्ध से होती

है। जितनी सामग्री बिना प्रारब्ध का भोग सभव नहीं हो, उतनी सामग्री को प्रारब्ध रचता है। इच्छा बिना भोग सभव नहीं है। इससे ज्ञानी की इच्छा भी प्रारब्ध का ही फल है। और अन्य लोक में वा इस लोक में अन्य शरीर का सबध ज्ञानी को प्रारब्ध से भी नहीं होता है। यह पूर्व कह आये हैं। इससे ज्ञानी को प्रारब्ध से विदेह मोक्ष के त्याग की वा परलोक के गमन की इच्छा नहीं होती है।

ज्ञानी की मद प्रारब्ध में जीवन्मुक्ति सुख की विरोधी प्रवृत्ति

जीवन्मुक्ति के सुख के विरोधी वर्तमान शरीर में अधिक भोगों की इच्छा तो भिक्षा भोजनादिकों के समान जनकादिकों को सभव है। इस स्थान में यह रहस्य है — ज्ञानी की बाह्य प्रवृत्ति जीवन्मुक्ति की विरोधी नहीं है। किन्तु जीवन्मुक्ति के विलक्षण सुख की विरोधी है। क्यों? आत्मा नित्यमुक्त है, अविद्या में बध प्रतीत होता है। जिस काल में ज्ञान होता है, उस काल में अविद्याकृत बध भ्रम नष्ट हो जाता है। ज्ञान होने के पीछे बध भ्राति नहीं होती है। शरीर सहित को बध भ्रम का अभाव होता है। उसी को जीवन्मुक्ति कहते हैं। देहादिकों की प्रवृत्ति में तथा निवृत्ति में ज्ञानी को बध भ्राति आत्मा में नहीं होती है। इससे बाह्य प्रवृत्ति से भी जीवन्मुक्ति दूर नहीं होती है। तो भी बाह्य प्रवृत्ति में जीवन्मुक्त को विलक्षण सुख नहीं होता है। एकाग्रतारूप अतःकरण के परिणाम से सुख होता है। सो एकाग्रता रूप परिणाम बाह्य प्रवृत्ति में नहीं होता है। इस रीति से प्रारब्ध भेद से ज्ञानी पुरुषों के व्यवहार नाना प्रकार के होते हैं। परन्तु जिसका प्रारब्ध अधिक प्रवृत्ति का हेतु होता है, उसका मद प्रारब्ध कहा जाता है। क्यों? अधिक प्रवृत्ति एकाग्रता की विरोधी है और एकाग्रता बिना निरुपाधिक आनन्द प्रतीत नहीं होता है। यह समाधि निरूपण प्रसंग में कहा है। और—

ज्ञानी के व्यवहार का अनियम

पूर्व कहा था—“ज्ञानी को सर्व अनात्म पदार्थों में मिथ्या बुद्धि होती है, राग नहीं होता। इससे प्रवृत्ति सभव नहीं है। सो शका भी

नहीं बनती है। क्यों ? जैसे देह में मिथ्या बुद्धि भी ज्ञानी को होती है, तो भी देह के अनुकूल भिक्षादिकों में केवल प्रारब्ध से प्रवृत्ति होती है, वैसे जिसका अधिक भोग का प्रारब्ध होता है, उस ज्ञानी की अधिक प्रवृत्ति भी होती है। जैसे बाजोगर के तमासे को मिथ्या जानकर भी सर्व लोको की प्रवृत्ति होती है, वैसे सर्व पदार्थों में ज्ञानी को मिथ्या बुद्धि होने पर भी प्रवृत्ति संभव है। और यदि ऐसे कहें — जिसको जिस पदार्थ में दोष दृष्टि होती है, उसमें उसकी प्रवृत्ति नहीं होती है। ज्ञानी को अनात्म पदार्थों में दोष दृष्टि होती है, राग नहीं होता है। इससे प्रवृत्ति संभव नहीं है, सो शका भी नहीं बनती है। क्यों ? जिस अपथ्य सेवन में रोगी ने अन्वयव्यतिरेक से दोष निश्चय किया है, उस अपथ्य सेवन में प्रारब्ध से जैसे रोगी की प्रवृत्ति होती है, वैसे ज्ञानी की सर्वव्यवहार में दोष दृष्टि होने पर भी प्रारब्ध से प्रवृत्ति संभव है। इस रीति से ज्ञानी के व्यवहार का नियम नहीं है। क्यों ? नियम स्वाधीन कार्य में होता है। पराधीन कार्य में नियम संभव नहीं है। ज्ञानी के शरीर का व्यवहार नाना प्रारब्ध के अधीन है। इससे हाथ से छूटे हुये बाण के वेग के आधीन गो के वेध के समान प्रारब्ध के अधीन ज्ञानी के देह के व्यवहार का नियम संभव नहीं है।

यद्यपि रागादि वासना को रोककर स्वाधीन चित्त वाले कुछ ज्ञानी, मद किंवा तीव्र प्रारब्ध के फलरूप शरीर के व्यवहार को नियम में ही रखते हैं, तथापि तीव्रतर प्रारब्ध के फलरूप शरीर के व्यवहार का नियम ज्ञानी से भी नहीं बनता है। ज्ञानी को प्रीति से बिना भी प्रारब्ध भोग होता है। वह प्रारब्ध इच्छा, अनिच्छा और परेच्छा भेद से तीन प्रकार का होता है। यह प्रसंग विद्यारण्य स्वामी ने तृप्तिदीप में १४३ से १६२ श्लोक तक विस्तार से लिखा है।

ज्ञानी के कर्म की निवृत्ति

प्रश्न — ज्ञानी के कर्म निवृत्त कैसे होते हैं ? उत्तर — ज्ञान से अज्ञान के आवरण अश की निवृत्ति होती है। आवरण की निवृत्ति होने पर आवरण को आश्रय करके स्थित सचित्त (पूर्व के अनेक जन्मों

मे किये) कर्म की निवृत्ति (नाश) होती है। और ज्ञान के आगे पीछे इस जन्म में किये हुये क्रियमाण कर्म “मैं अकर्ता अभोक्ता असग ब्रह्म हूँ” इस निश्चय के बल से अपने आश्रय भ्रमज तादात्म्य के नाश से और रागद्वेष के अभाव से जल में स्थित कमल पत्र के समान ज्ञानी को स्पर्श नहीं करते हैं। किंतु ज्ञानी के क्रियमाण जो इस जन्म में किये हुये शुभ और अशुभ कर्मों के फल को क्रम से सुहृद, अर्थात् सकामी भक्त और द्वेषी अर्थात् निंदक जन ग्रहण करते हैं।

और अज्ञान की विक्षेप शक्ति के आश्रित ज्ञानी के प्रारब्ध (इस वर्तमान जन्म के आरम्भक) कर्म की निवृत्ति भोग से होती है। इससे ज्ञानी सर्व कर्म से मुक्त है। इसी से कर्म रचित जन्मादिक ससार से भी मुक्त होता है। इस प्रकार ज्ञानी के कर्म की निवृत्ति होती है।

सप्त ज्ञान भूमिका

प्रश्न —सर्व ज्ञानियों का एक निश्चय होने पर भी उनकी स्थिति का भेद क्यों होता है ? उत्तर —सर्व ज्ञानियों की स्थिति का भेद ज्ञान भूमिकाओं के भेद से होता है। वे ज्ञान भूमिका कितनी हैं ? उत्तर — १-शुभेच्छा २-सुविचारणा ३-तनुमानसा ४-सत्त्वापत्ति ५-अससक्ति ६-पदार्थाभाविनी ७-तुरीयगा। ये सात ज्ञान भूमिका हैं। आप इनके लक्षण भी कहने की कृपा करें तभी मेरे हृदय में इनका स्वरूप स्थित हो सकेगा ? अच्छा सुनो। १-शुभेच्छा=पूर्व जन्म में वा इस जन्म में किये हुये निष्काम कर्म और उपासना से शुद्ध और एकाग्र चित्त वाले पुरुष को विवेक वैराग्य षट् सपत्ति और मोक्ष इच्छा, इन चार साधनों में युक्त होने पर जो आत्मा को जानने की तीव्र इच्छा होती है, उसको शुभेच्छा नाम की ज्ञान की प्रथम भूमिका कहते हैं।

२-सुविचारणा=आत्मा के जानने की तीव्र इच्छा से विधि पूर्वक ब्रह्मनिष्ठगुरु के शरण जाकर गुरु के मुख से जीवब्रह्म की एकता के बोधक वेदान्त वाक्यों को श्रवण करके उस श्रवण किये हुये अर्थ को निज मन में घटाने के लिये अनेक युक्तियों से उसका मनन

(विचार) करना उसको मुविचारणा नाम की दूसरी ज्ञान भूमिका कहते हैं।

३—तनुमानसा=स्वरूप के साक्षत्कार अर्थात् अपरोक्ष अनुभव के लिये श्रवण मनन द्वारा निर्णय किये हुये ब्रह्मात्मा की एकतरूप अर्थ के निरन्तर चितनरूप निदिध्यासन से जो स्थूल मन की अर्थात् बहिर्मुख मन की सूक्ष्मता अर्थात् अतर्मुखता होती है, उसको ज्ञान की तनुमानसा नाम की तीसरी भूमिका कहते हैं।

४—सत्त्वापत्ति=श्रवण मनन निदिध्यासन से सशय, विपर्यय रहित स्वरूप साक्षात्काररूप निर्विकल्प स्थिति के होने से, तत्त्वज्ञान युक्त मनरूप सत्त्व (शुद्ध अत करण) की प्राप्ति होती है, उसको ज्ञान की सत्त्वापत्ति नाम की चतुर्थ भूमिका कहते हैं।

५—अससक्ति=निर्विकल्प समाधि के अभ्यास की परिपक्वता से देह से सर्वथा अहना ममता गलित होकर देहादिक में सर्वथा आसक्ति का अभाव होता है, उसको ज्ञान की अससक्ति नाम की पचम भूमिका कहते हैं।

६—पदार्थाभाविनी=अतिशय निर्विकल्प समाधि के अभ्यास से देहादिक सर्व पदार्थों का अधिष्ठान ब्रह्मरूप से प्रतीतरूप जो अभाव अर्थात् अप्रतीति होती है, उसको ज्ञान की पदार्थाभाविनी नाम की षष्ठ भूमिका कहते हैं।

७—तुरीयगा=ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेयरूप त्रिपुटी की चतुर्थ पचम भूमिका के समान भावरूप से और षष्ठ भूमिका के समान अभावरूप से प्रतीति भी जहा नहीं होती, ऐसी जो स्वरूप में उत्थान रहित तुरीय पद में मन की स्थिति उसको ज्ञान की तुरीयगा नाम की सप्तम भूमिका कहते हैं। ये सप्त भूमिका किसके साधन हैं ? प्रथम, द्वितीय, तृतीय, भूमिका तत्त्वज्ञान के साधन हैं। चतुर्थ भूमिका तत्त्वज्ञानरूप होने से जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्ति का साधन है। पचम षष्ठ और सप्तमभूमिका जीवन्मुक्ति के विलक्षण आनन्द के साधन हैं। चतुर्थ

भूमिका रूपज्ञान का अधिकारी दो प्रकार का होता है। एक कृतोपासन (ज्ञान से पूर्व जिसने निर्गुण ब्रह्म की उपासना पूर्णरूप से करी हो)। दूसरा अकृतोपासन (ज्ञान से पूर्व जिसने उपासना नहीं की हो)। कृतोपासन तो सम्यक् वैराग्यादि साधन से सपन्न होता है। और ज्ञान के अनन्तर अल्पाभ्यास से शीघ्र पचम आदिक भूमिका में आरूढ होता है।

और अकृतोपासन में सर्व साधन स्पष्ट प्रतीत नहीं होते हैं, किन्तु एक दो साधन प्रकट होते हैं और अन्य साधन गोप्य रहते हैं। इससे वह बुद्धिमान् हो तो चतुर्थ भूमिका रूप तत्त्वज्ञान को प्राप्त करता है। परन्तु बहुत काल के अभ्यास से कदाचित् कोईक पचम आदिक भूमिका में आरूढ होता है, शीघ्र नहीं होता है। ज्ञान से तृप्तज्ञानी के उद्गार भी सुनाइये ?

अपरोक्ष ज्ञानजन्य तृप्ति से तृप्त ज्ञानी के उद्गार

दु खी अज्ञानी लोग, पुत्रादिक की अपेक्षा से सासारिक व्यवहार में चाहे फँसे रहे, परन्तु परमानन्द से परिपूर्ण मैं भला किस इच्छा में सासारिक व्यवहार में उलझा रहूँगा ? अर्थात् मैं नहीं फँसूँगा। परलोक जाने की इच्छा वाले पुरुष भले ही यज्ञादिक शुभकर्म करे, परन्तु सर्व लोकरूप मैं उन कर्मों को क्यों करूँ ? कैसे करूँ ? जो आचार्य परार्थ के अधिकारी हैं, वे शास्त्रों की व्याख्या करें वा वेद पढ़ावे, मैं तो अब 'अक्रिय' हूँ, इससे मेरा इन कार्यों में अधिकार ही नहीं है। निद्रा, भिक्षा, स्नान और शौचादि कर्मों को मैं चिदाभास न तो चाहता हूँ, न करता हूँ, यदि देखने वाले कल्पना से इनको मेरे काम मानते हैं तो मानें, उनके मानने से मेरा क्या बनेगा और क्या बिगड़ेगा ? अर्थात् कुछ भी नहीं। जैसे लाल होने से अग्नि सदृश रत्ती आदि, वानरादि अन्यो से अग्नि समझी जाने पर भी, दाह उत्पन्न नहीं करती है, वैसे ही दूसरों से आरोपित सासारिक धर्मों को मैं नहीं अपनाता हूँ।

तत्त्व के अज्ञानी मुमुक्षु भले ही श्रवण करे, मैं ज्ञानी श्रवणादि

क्यों करू ? तत्त्व के स्वरूप के प्रति सशयालु भले ही मनन करे, मैं तो सशय रहित हूँ, इसलिये मनन नहीं करता हूँ । जिसको विपरीत भावना हो, वह निदिध्यासन करे—“मुझे तो अब कभी देह को आत्मा मानने का विपर्यास नहीं होता है” जब विपर्यय ही नहीं है तो ध्यान की क्या आवश्यकता है ?

प्रश्न :—जब विपर्यय नहीं है तो ‘मैं मनुष्य हूँ’ यह व्यवहार कैसे होता है ? उत्तर .—‘मैं मनुष्य हूँ’ इत्यादि व्यवहार इस विपर्यय के बिना भी अनादिकालाभ्यस्त वासना वश चलता ही रहता है । प्रारब्ध कर्म के क्षीण होने पर ही व्यवहार निवृत्त होता है, कर्म क्षय हुये बिना तो, हजारों बार ध्यान करने पर भी व्यवहार निवृत्त नहीं होता है । व्यवहार की विरलता (कमी) के लिये यदि ध्यान करना है तो करो, मैं तो व्यवहार को, अबाधक देखता हूँ अतः ध्यान क्यों करू ? मुझे विक्षेप नहीं होता है, इसलिये मुझे समाधि की भी आवश्यकता नहीं होती है । विक्षेप और समाधि दोनों विकारी मन के ही धर्म हैं । उत्पत्ति विनाश रहित मुझ नित्यानुभव स्वरूप से भिन्न पृथक् अनुभव कौनसा है ? इसलिये समाधि का फल रूप अनुभव भी मुझे सम्पादन नहीं करना है । मुझे तो अब यह निश्चय हो गया है—जो कुछ करना था कर लिया, जो कुछ पाना था सो पा लिया । भिक्षा आदि लौकिक, जप, समाधि आदि शास्त्रीय तथा हिंसा आदि प्रतिषिद्ध अन्य व्यवहार भी कर्ता भोक्ता आदि रूप से अलेप मेरा प्रारब्ध के अनुकूल चलता रहे, क्यों ? तीव्र प्रारब्ध भोग के बिना निवृत्त नहीं होता है । अथवा कृतकृत्य भी मैं प्राणियों पर कृपा करने की इच्छा से शास्त्रीय मार्ग से ही चलता हूँ, मेरी इससे कोई हानि नहीं होती है । प्रश्न —शास्त्रीय मार्ग से चलना स्वीकार करने पर उससे विकार नहीं होगा ?

उत्तर .—शरीर देव-पूजा, स्नान, शौच, भिक्षा आदि कुछ भी करे, वाणी प्रणव का जप करे वा वेदान्त शास्त्र को पढ़े, मेरी बुद्धि विष्णु का ध्यान करे वा ब्रह्मानन्द में विलीन हो जाय, मैं साक्षी तो यहाँ न कुछ करता हूँ न कुछ करवाता हूँ । अतएव शास्त्रीय मार्ग पर चलने

का अभिमान और उससे विकार मुझे नहीं हो सकता है। इसका फल यह है — इस अवस्था में पृथक्-पृथक् स्थानों में स्थित पूर्वी और पश्चिमी समुद्रों के समान ज्ञानी और कर्मी भिन्न विषय वाले होने से, मुझ ज्ञानी और कर्मी का परस्पर विवाद कैसे संभव है ? कर्मी का तो शरीर, वाणी और बुद्धि में निर्बन्ध (रुकावट) है, साग्रह निश्चय है। साक्षी में उसका कोई निर्बन्ध नहीं है। तथा साक्षी का निर्बन्ध साक्षी के अलेप होने में है—शरीरादिकों में उसका कोई निर्बन्ध नहीं है। इस प्रकार दोनों का क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। ज्ञानी का क्षेत्र आत्मा है। और कर्मी का क्षेत्र अनात्म-पदार्थ है।

इस प्रकार एक दूसरे की बात को न जानने वाले ज्ञानी और कर्मी यदि विवाद करते हैं तो बहरो के समान झगड़ते हैं, बुद्धिमान् उनको देखकर हँसते ही हैं। कर्मी जिस साक्षीतत्त्व को नहीं पहचानता, उसकी ब्रह्मता को तत्त्वज्ञानी जान ले तो इसमें कर्मी की क्या हानि है ? उसके कर्मानुष्ठान में इससे कोई रुकावट नहीं होती है। ज्ञानी के लिये प्रवृत्ति का कोई उपयोग नहीं है। ऐसा कहने वाले वादी से यह तो पूछो — ज्ञानी के लिये निवृत्ति का भी क्या प्रयोजन है ? यदि कहो-निवृत्ति तो बोध की हेतु है, तो शुभ कर्मों में प्रवृत्ति भी चित्तशुद्धि और वैराग्य के द्वारा स्वरूप की जिज्ञासा का हेतु है, अतएव ज्ञानी के लिये उपयोगी है। यदि कहो-ज्ञानी को ज्ञानेच्छा नहीं होती। तब ज्ञानी को पुनः बोध भी तो नहीं होता अर्थात् ज्ञानेच्छा न होने से यदि ज्ञानी के लिये प्रवृत्ति अनुपयोगिनी है तो उसके लिये पुनः बोध न होने से निवृत्ति का भी कोई उपयोग नहीं है। महावाक्य के प्रमाण से उत्पन्न बोध किसी भी बलवान् प्रमाण से बाधित नहीं होता है। इसीलिये वह अनुवृत्त रहता है, वह किसी अन्य साधन से अनुवृत्त नहीं होता। अतः एक बार उत्पन्न बोध को स्थिर रखने के लिये ससार निवृत्ति आदि किसी भी अन्य साधन की अपेक्षा नहीं रहती है। बोध की स्थिरता अबोध पर निर्भर है, निवृत्ति पर नहीं। अविद्या वा उसका कार्य भी बोध को बाधित

नहीं कर सकते हैं। क्यों ? उन दोनों को तो पहले ही तत्त्व-बोध ने नष्ट कर दिया था।

बाधित अविद्या का कार्य चाहे इन्द्रियो में प्रतीत होता रहे, किंतु उससे बोध का बाध नहीं होता है। जैसे जीवित चूहा भी बिल्ली को नहीं मार सकता, तब मरा हुआ तो क्या मारेगा ? जो शक्तिशाली पुरुष पाशुपतास्त्र जैसे अस्त्र से विधकर भी नहीं मरा, वह लोहबाण से रहित धनुष से सनाने पर ही मर जायगा, इसमें क्या प्रमाण है ? विद्याभ्यास के समय से त्रिविध प्रमातृत्व आदि कार्यों से बड़ी हुई अविद्या से युद्ध करके भी जिस बोध ने उस अविद्या को जीत लिया है, वह अध्यास कुशलता से मुटु में होकर अब अविद्या के हट जाने पर अविद्या के कार्य अध्यास से, जिसकी जड़ कट चुकी है, उससे कैसे रुकेगा ?

बोध के मारे हुये अज्ञान और अज्ञान के कार्यों के मुर्दे भले ही पड़े रहे, उनसे बोधरूप सम्राट् को क्या डर है ? इससे उसका तो यश ही बढ़ता है कि देखो ये बोध के मारे हुये हैं। जो पुरुष ऐसे शूरवीर अविद्या और उसके कार्य के घातक, ब्रह्मात्मा के एकत्व ज्ञानरूप बोध से कभी भी वियुक्त नहीं होता उसको देहादि की प्रवृत्ति वा निवृत्ति से क्या हानि वा लाभ है ? अर्थात् कुछ भी नहीं है। किंतु बोधहीन का यज्ञ, श्रवण आदि प्रवृत्तियों में आग्रह करना सर्वथा उचित ही है। क्यों ? मनुष्यों को स्वर्ग वा मुक्ति के लिये यत्न करना ही चाहिये। विद्वान् भी यदि वैसे कर्मियों के बीच रहे तो उनके अनुसार शरीर, मन और वाणी आदि से सब क्रियाएँ करे ही, उन कर्मियों को उनके करने से निषेध कभी नहीं करे। और यदि ज्ञानी जब जिज्ञासुओं के बीच में रहे तब उनके बोधार्थ सब क्रियाओं के गुप्त दूषण बताये और स्वयं भी उनको छोड़ दे। क्यों ? अज्ञानी के अनुसार ज्ञानी का व्यवहार होना चाहिये। क्यों ? ज्ञानी कृपालु है और अज्ञानी दया के पात्र है। देखा जाता है—दूध पीते बच्चे के अनुसार ही उसके पिता का व्यवहार होता है। दूध पीता बच्चा जब अपने पिता, को बुरा-भला कहता है वा मार

देता है तो उसका पिता न तो दुःख मानता है और न क्रोध ही करता है, अपितु बालक से प्यार करता है।

वैसे ही ज्ञानी अज्ञानी पुरुषों के निन्दा वा स्तुति करने पर स्वयं न तो निन्दा करता है न ही स्तुति करता है। अपितु उनको जिस कार्य के करने से बोध हो वही कार्य करता है। अज्ञानी को इस लोक में जिस आचरण से तत्त्व बोध हो, वही आचरण ज्ञानी करता है। क्यों ? ज्ञानी का अज्ञानी को बोध देने के अतिरिक्त और कुछ भी कर्त्तव्य नहीं है। ज्ञानी पूर्वोक्त प्रकार से अपनी कृतकृत्यता से सतुष्ट होकर और वक्ष्यमाण प्रकार से प्राप्त प्राप्तव्यता से भी तृप्त हुआ यही मानता है—मैं अपने देशाद्यनवच्छिन्न प्रत्यगात्मारूप को साक्षात् जानता हूँ इसलिये मैं कृतार्थ हूँ। और आत्मज्ञान का लाभ ब्रह्म नाम का आनन्द मुझे स्पष्ट प्रतीत हो रहा है। इसलिये आत्मज्ञान के फल स्वरूप सम्पूर्ण इष्ट के मिल जाने के कारण मैं धन्य हूँ। अब मुझे सासारिक दुःख वा दुःखरूप ससार नहीं दीख पड़ता है, इसलिये मैं धन्य हूँ। मेरा अज्ञान अर्थात् कर्मवासनाओं का समूह न जाने कहा भाग गया है—नष्ट हो गया है। इसलिये मैं धन्य हूँ। आज मुझे कुछ भी कर्त्तव्य नहीं रहा है, 'मैं धन्य हूँ'। मुझे जो कुछ प्राप्तव्य था वह मुझे प्राप्त हो गया है, मैं धन्य हूँ। मैं धन्य हूँ, आज मेरी तृप्ति के समान लोक में तृप्ति कहा है ? और क्या कहूँ ? बस, मैं धन्य हूँ, धन्य हूँ, बार बार धन्य हूँ। धन्य है मेरा पुण्य। जिसका ऐसा दृढ फल हुआ है और इस पुण्य के सम्पादक हम भा महान् है। यह शास्त्र अद्भुत है। शास्त्र अद्भुत है, शास्त्र और गुरु से प्राप्त ज्ञान भी अद्भुत है, और ज्ञान प्राप्ति का सुख भी अद्भुत है। इस प्रकार परम तृप्त होकर ज्ञानी गर्जन करता है। ज्ञानी को इच्छा होती है या नहीं यह भी बताइये ?

ज्ञानी को इच्छा संभव है और इच्छा के अभाव का अभिप्राय

“ज्ञानी का सकल व्यवहार अज्ञानी के समान प्रारब्ध से होता है।” यह पूर्व कहा है। इससे इच्छा संभव है। और कहीं शास्त्र में ऐसा

लिखा है —ज्ञानी को इच्छा नहीं होती है। उसका यह अभिप्राय नहीं है कि ज्ञानी का अतःकरण पदार्थ की इच्छारूप परिणाम को प्राप्त नहीं होता है। क्यों ? अतःकरण के 'इच्छादिक' सहज धर्म है। अतःकरण यद्यपि भूतो के सत्त्वगुण का कार्य कहा है, तथापि रजोगुण तमोगुण सहित सत्त्वगुण का कार्य है। केवल सत्त्वगुण का ही कार्य नहीं है। केवल सत्त्वगुण का ही कार्य हो तो अतःकरण का चल स्वभाव नहीं होना चाहिये। वैसे राजसी वृत्ति काम क्रोधादिक और मूढतादिक तामसी वृत्ति किसी भी अतःकरण की नहीं होनी चाहिये। इससे केवल सत्त्वगुण का कार्य अतःकरण नहीं है। किन्तु-अप्रधान रजोगुण तमोगुण सहित प्रधान सत्त्वगुण वाले भूतो से अतःकरण उत्पन्न होता है। इससे अतःकरण में तीनों गुण रहते हैं। सो तीनों गुण भी पुरुषो के जितने अतःकरण है, उनमें सम नहीं है, किन्तु न्यून अधिक है। इससे गुणों की न्यूनता अधिकतासे सर्व के विलक्षण स्वभाव है। इस रीति से तीनों गुणों का कार्य अतःकरण है। जब तक अतःकरण रहता है, तब तक रजोगुण का परिणामरूप इच्छा का अभाव नहीं बनता है। इससे ज्ञानी को इच्छा नहीं होती है। उसका यह अभिप्राय है —अज्ञानी और ज्ञानी दोनों को इच्छा तो समान ही होती है। परन्तु अज्ञानी तो इच्छादिकों को आत्मा के धर्म जानता है।

और ज्ञानी को जिस काल में इच्छादिक होते हैं, उस काल में भी ज्ञानी इच्छादिकों को आत्मा के धर्म नहीं जानता है। किन्तु—काम, सकल्प, सदेह, राग, द्वेष, श्रद्धा, भय, लज्जा, इच्छादिक अतःकरण के परिणाम हैं। इससे अतःकरण के धर्म जानता है। इस रीति से इच्छादिक होते भी हैं, किन्तु आत्मा के धर्म इच्छादिक ज्ञानी को प्रतीत नहीं होते हैं। इससे ज्ञानी में इच्छा का अभाव कहा है। मन, वाणी, तन से जो व्यवहार ज्ञानी करता है, सो सर्व ज्ञानी को आत्मा में प्रतीत नहीं होता है। किन्तु सर्व क्रिया मन, वाणी, तन में है और "आत्मा असंग है।" यह ज्ञानी का (अतःकरण सहित चिदाभास का) निश्चय है। इससे सर्व व्यवहार कर्ता भी ज्ञानी अकर्ता है। इसी कारण

से श्रुति में यह कहा है — “ज्ञान से उत्तर किये जो वर्त्तमान शरीर में शुभ अशुभ कर्म उनके फल पुण्य पाप का सबध नहीं होता है ।” प्रारब्ध बल से अज्ञानी के समान ही सर्व व्यवहार और उसकी इच्छा ज्ञानी को सम्भव है । ज्ञानी के देह त्याग में कालादिक की अपेक्षा होती है या नहीं यह बताने की कृपा करिये ?

ज्ञानी के शरीर त्याग में कालादिक की अपेक्षा नहीं

ज्ञानी के शरीर त्याग में काल विशेष की अपेक्षा नहीं है । उत्तरायण में वा दक्षिणायन में कभी भी देहपात हो, वह सर्वथा मुक्त होता है । देश विशेष की भी अपेक्षा नहीं है । काशी आदिक पुनीत देश में वा अत्यन्त मलीन देश में ज्ञानी का देहपात हो, वह सर्वथामुक्त होता है । आसन विशेष की भी अपेक्षा नहीं है । पृथ्वी में शव आसन से वा सिद्धासन से देहपात हो, वह सर्वथामुक्त होता है । वैसे सावधान ब्रह्म चिन्तन करने का वा रोग व्याकुल हा हा शब्द पुकारते का देहपात हो, वह सर्वथामुक्त होता है । क्यों ? जिस काल में ज्ञान से अज्ञान निवृत्त होता है, उसी काल में ज्ञानी मुक्त हो जाता है । यह विद्यारण्य स्वामी ने महाभूत विवेक के अत में लिखा है । इससे ज्ञानी को विदेह मोक्ष में देशकाल आसनादिकों की अपेक्षा नहीं है । जैसे ज्ञानी को देहपात में देशकालादिकों की अपेक्षा नहीं है, वैसे ज्ञान के निमित्त श्रवण में भी देशकाल आसनादिकों की अपेक्षा नहीं है । उपासक को है या नहीं ?

उपासक को देश कालादिकों की अपेक्षा

यद्यपि भीष्मादिक ज्ञानी कहे गये हैं और भीष्म ने उत्तरायण बिना प्राण त्याग नहीं किये थे, तथापि भीष्मादिक अधिकारी पुरुष हैं । इससे उपासकों के उपदेश के लिये उन्होंने काल विशेष की प्रतीक्षा करी थी । वसिष्ठ भीष्मादिक अधिकारी हैं । इससे ही उनके अनेक जन्म हुये हैं । क्यों ? अधिकारी पुरुषों का एक कल्पपर्यन्त प्रारब्ध होता है । कल्प के अत बिना उनकी विदेहमोक्ष नहीं होती है । और कल्प के भीतर उनको इच्छा के बल से नाना शरीर प्राप्त होते हैं । तथापि

आत्मस्वरूप मे उनको जन्म मरण भ्राति नहीं होती है। इससे वे जीवन्मुक्त होते है। उन अधिकारी पुरुषो का सपूर्ण व्यवहार अन्य के उपदेश निमित्त ही होता है। और अन्य ज्ञानियो के व्यवहार मे कोई नियम नहीं है। उपासक को देशकाल की अपेक्षा है। क्यो ? उत्तम देश मे उत्तम उत्तरायणादिक काल मे उपासक शरीर त्यागे, तब ही उपासना का फल होता है। ओर ज्ञानी को मरण समय मे सावधानता से ज्ञेय की स्मृति की अपेक्षा नहीं रहती है। उपासक को मरण समय मे ध्येय के स्वरूप की स्मृति की अपेक्षा रहती है। जिस ध्येय का पूर्व ध्यान किया है, उस ध्येय की स्मृति मरण समय मे हो, तब ही उपासना का फल होता है। जैसे ध्येय की स्मृति चाहिये, वैसे ध्येय ब्रह्म की प्राप्ति का मार्ग जो उपासना निरूपण अश १५ मे लिखा है। उसकी भी स्मृति चाहिये। क्यो ? मार्ग चिन्तन भी उपासना का अंग है। और ज्ञान निमित्त श्रवण मे देशकाल आसन की अपेक्षा नहीं है। किन्तु ध्यान मे उत्तमदेश, निरन्तर काल, सिद्धादिक आसन की अपेक्षा रहती है। इस प्रकार योग सहित उपासक के लिये देशकालादिक की अपेक्षा अवश्य होती है।

केवल ईश्वरशरण उपासक को देशकालादिक की अपेक्षा नहीं

प्रश्न —केवल ईश्वरशरण उपासक को देशकालादिक की अपेक्षा होती है या नहीं ? उत्तर—नहीं होती है। केवल ईश्वर शरण उपासक चाहे दिन मे मरे वा रात्रि मे। दक्षिणायन मे मरे वा उत्तरायण मे। पवित्रभूमि मे मरे वा अपवित्र मे। वह सर्वथा उपासना के बल से देवयान मार्ग द्वारा ब्रह्मलोक को ही प्राप्त होता है। यह सूत्रकार भाष्यकार ने प्रतिपादन किया है।

इति श्री ज्ञानी निरूपण अश २० समाप्त ।

अथ जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति निरूपण अश २१

अब आप जीवन्मुक्ति विदेहमुक्ति का भी भली भाँति वर्णन करने की कृपा करे ? अच्छा मुनो, प्रथम जीवन्मुक्ति सबन्धी विचार कहता हूँ। देहा-

दिक प्रपच की प्रतीति के होते हुये भी ब्रह्मास्वरूप से स्थिति को जीवन्मुक्ति कहते हैं। जीवन्मुक्ति में प्रपच की प्रतीति क्यों होती है ? आवरण और विक्षेप ये दो अविद्या की शक्तियाँ हैं। उनमें आवरणशक्ति का तो ज्ञान से नाश हो जाता है। इससे ज्ञानी का अन्य जन्म नहीं होता है। परन्तु प्रारब्ध के बल से दग्धधान्यकरण के समान विक्षेप शक्ति (अविद्यालेश) रहती है उससे होती है। जीवन्मुक्ति में प्रपच की प्रतीति कैसे होती है ? १—जैसे रज्जु के ज्ञान से सर्पभ्रान्ति के निवृत्त होने पर भी कपादिक भासते हैं। जैसे दर्पण के ज्ञानी को प्रतिबिम्ब भासता है। और जैसे मरुस्थल के ज्ञानी को मृगजल भासता है, वैसे तत्त्वज्ञानी को जीवन्मुक्तिदशा में बाधित हुये प्रपच की प्रतीति होती है। और जैसे अश्वत्थामा आदि के ब्रह्मास्त्र आदि से भस्म हुआ रथ भी श्रीकृष्ण के सकल्प के बल से वैसा का वैसा भासता था और युद्ध समाप्ति पर भस्म हो गया था, वैसे ही ज्ञान से देहादिक प्रपच का बाध होने पर भी प्रारब्ध के बल से देहादिक का नाश नहीं होता है, किन्तु फिर भी देहादिक की प्रतीति होती है। इसको बाधितानुवृत्ति कहते हैं। ये ही बाधित हुये प्रपच की प्रतीति में दृष्टान्त हैं।

कोई ग्रथकार को जीवन्मुक्ति अमान्य

किन्तु कोई ग्रथकार उक्त जीवन्मुक्ति को नहीं मानते हैं, एक विदेह मुक्ति ही मानते हैं। वे कहते हैं ब्रह्म साक्षात्कार से एक विदेह मुक्ति ही होती है, जीवन्मुक्ति नहीं होती है। क्यों ? उस जीवन्मुक्ति में कोई भी प्रमाण नहीं है तथा उसका कोई लक्षण, साधन, अधिकारी और प्रयोजन भी संभव नहीं है। लक्षण प्रमाणादिकों से ही वस्तु की सिद्धि होती है। उनका अभाव होने से जीवन्मुक्ति को मानना योग्य नहीं है। जीवन्मुक्ति में श्रुति, स्मृति वचन प्रमाण नहीं है। गीता—“विमुक्तश्च विमुच्यते। स जीवन्मुक्त उच्यते। स्थित प्रज्ञस्तदोच्यते।” इत्यादिक श्रुति स्मृति वचन जीवन्मुक्ति में प्रमाणरूप हैं। इससे जीवन्मुक्ति में प्रमाण का अभाव कहना असंगत है।

उक्त शका का समाधान.—उक्त श्रुति स्मृति वचनों का ब्रह्म

विद्या की स्तुति द्वारा ब्रह्म में ही तात्पर्य है। जीवन्मुक्ति में तात्पर्य नहीं है। इससे उक्त वचनों से जीवन्मुक्ति की सिद्धि नहीं हो सकती है।

लक्षण के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव

अब लक्षण के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव सिद्ध करते हैं—अज्ञान की निवृत्ति का नाम जीवन्मुक्ति है वा ब्रह्मभाव का नाम जीवन्मुक्ति है वा जीवित अवस्था में कर्तृत्व भोक्तृत्वादिरूप बन्ध की निवृत्ति का नाम जीवन्मुक्ति है। इनमें प्रथम वा द्वितीय लक्षण तो संभव नहीं है। क्यों ? विदेह मुक्ति में भी अज्ञान की निवृत्ति तथा ब्रह्मभाव विद्यमान है। इससे विदेह मुक्ति में उक्त दोनों लक्षणों की अतिव्याप्ति होगी। और अतिव्याप्ति दोष वाला लक्षण अपने लक्ष्य अर्थ की सिद्धि नहीं कर सकता है। इससे प्रथम और द्वितीय लक्षण से तो जीवन्मुक्ति की सिद्धि नहीं हो सकती है। और यदि तृतीय लक्षण मानो तो वह भी संभव नहीं है। क्यों ? जीवित अवस्था में भोग देने वाले प्रारब्ध कर्म के विद्यमान रहते कर्तृत्वादिक बंध की निवृत्ति संभव नहीं है। इसमें वह तृतीय लक्षण भी असंभव दोष वाला होने से जीवन्मुक्ति की सिद्धि नहीं कर सकता है। किंवा जीवित अवस्था में कर्तृत्वादिक बंध साक्षी चैतन्य से निवृत्त करते हो वा अहंकार से निवृत्त करते हो ?

यदि प्रथम पक्ष अंगीकार करो तो वह संभव नहीं है। क्यों ? साक्षी चैतन्य में तो वास्तव में बंध नहीं है, किंतु अतःकरण के तादात्म्य अध्यास से बंध प्रतीत होता है। जब आत्मसाक्षात्कार से तादात्म्य अध्यास की निवृत्ति होती है। तब आरोपित बंध भी निवृत्त हो जाता है। इससे साक्षी से बंध की निवृत्ति करने के लिये जीवन्मुक्ति का संपादन करना व्यर्थ ही है। और यदि द्वितीय पक्ष अंगीकार करो तो वह भी संभव नहीं है। क्यों ? भोग के देने वाले प्रारब्ध कर्म के विद्यमान रहते हुये अहंकारगत स्वाभाविक बंध की निवृत्ति संभव नहीं है। तात्पर्य यह है—जिस धर्मी का जो स्वाभाविक धर्म होता है, वह धर्म धर्मी के विद्यमान रहते निवृत्त नहीं होता है। कैसे ? जैसे अग्नि का उष्णत्व धर्म और जल का द्रवत्व धर्म, अग्नि और जलरूप धर्मी के विद्यमान

रहते हुये निवृत्त नहीं होता है। वैसे अहंकार का स्वाभाविक धर्म कर्तृ-त्वादिक बध भी अहंकाररूप धर्मी के विद्यमान रहते हुये निवृत्त नहीं होगा। शका-अहंकारगत कर्तृत्वादिक बध का यद्यपि स्वरूप से नाश नहीं होता है, तथापि योगाभ्यास से उस बध का अभिभव होता है। उक्त शका का समाधान —जैसे आत्मज्ञान से प्रारब्ध कर्म प्रबल होता है, वैसे योगाभ्यास से भी प्रारब्ध कर्म प्रबल होता है। और प्रारब्ध कर्म का भोग कर्तृत्वादिक अभिमान से बिना होता नहीं है। इससे प्रबल प्रारब्ध कर्म के विद्यमान रहते योगाभ्यासकर्तृत्वादिक बध का अभिभव नहीं कर सकेगा। इससे जीवित अवस्था में कर्तृत्वादिक बन्ध की निवृत्ति जीवन्मुक्ति है। यह जीवन्मुक्ति का लक्षण सभव नहीं है।

साधन के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव

अब साधन के अभाव से जीवन्मुक्ति के अभाव को सिद्ध करते हैं.—जीवन्मुक्ति को मानने वाले वादी से यह पूछना चाहिये—जीवन्मुक्ति का साधन आत्मज्ञान है अथवा योग है? प्रथम पक्ष अंगीकार करे तो वह सभव नहीं है। क्यों? आत्मज्ञान विदेह मुक्ति का ही साधन है, जीवन्मुक्ति का साधन नहीं है। और “ज्ञानादेव तत्तु कैवल्यम्” इत्यादिक श्रुतियों ने आत्मज्ञान से मुक्ति की प्राप्ति कथन की है, जीवन्मुक्ति की नहीं। इससे आत्मज्ञान विदेह मुक्ति का ही साधन है। वैसे द्वितीय पक्ष भी सभव नहीं है। क्यों? जैसे श्रवणादिक आत्म ज्ञान के साधन है, वैसे योग भी आत्म ज्ञान का ही साधन है। इससे योग को जीवन्मुक्ति की साधनता सभव नहीं है।

अधिकारी के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव

अब अधिकारी के अभाव से जीवन्मुक्ति के अभाव को सिद्ध करते हैं —जीवन्मुक्ति में मुमुक्षु को तो अधिकारी कहना सभव नहीं है। किन्तु ज्ञानी को ही जीवन्मुक्ति का अधिकारी कहना होगा, सो भी सभव नहीं है। क्यों? “ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृत कृत्यस्य योगिनः।

नैवास्ति किञ्चित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित् । तस्य कार्यं न विद्यते ।” इत्यादिक वचनो ने ज्ञानी के लिये कर्तव्यता का निषेध किया है । यदि ज्ञानी को जीवन्मुक्ति का अधिकारी मानोगे तो जीवन्मुक्ति के साधनो की कर्तव्यता ज्ञानी को अवश्य होगी । उससे उक्त वचनो का विरोध होगा । किवा देहाभिमान वाला पुरुष ही कर्ता होता है । और ज्ञानी पुरुष देहाभिमान से रहित होता है । इससे कर्ता पने से भी रहित होता है । कर्तापने का अभाव होने से ज्ञानी पुरुष की जीवन्मुक्ति के साधनो मे प्रवृत्ति सभव नहीं है । इससे ज्ञानी को जीवन्मुक्ति मे अधिकार सभव नहीं है और अधिकार से बिना जीवन्मुक्ति के साधनो का अभ्यास भी सभव नहीं है ।

प्रयोजन के अभाव मे जीवन्मुक्ति का अभाव

अब फल रूप प्रयोजन के अभाव से जीवन्मुक्ति के अभाव को सिद्ध करते है — जीवन्मुक्ति को मानने वाले वादी से यह पूछना चाहिये, जीवन्मुक्ति का प्रयोजन क्या है ? क्यो ? प्रयोजन से बिना मद पुरुष की भी प्रवृत्ति नहीं होती है । फिर बुद्धिमान् पुरुष की प्रवृत्ति कैसे होगी ? इससे जीवन्मुक्ति के सपादन मे पुरुष की प्रवृत्ति के लिये जीवन्मुक्ति का कोई प्रयोजन अवश्य कहना चाहिये । उत्पन्न हुये आत्मज्ञान का रक्षण जीवन्मुक्ति का प्रयोजन है वा दुःख का नाश प्रयोजन है वा स्वरूप सुख का आविर्भाव प्रयोजन है । इनमे यदि प्रथम पक्ष अंगीकार करो तो सो सभव नहीं है । क्यो ? “तत्त्वमसि” आदिक प्रमाण से जन्य तथा अज्ञान के निवृत्त करने मे समर्थ आत्मज्ञान का बाधक कोई भी नहीं है । और रक्षण बाधक से ही होना है । इससे ज्ञान का रक्षण ही निरूपण नहीं हो सकता है । इस प्रकार दुःख का नाश तथा सुख का आविर्भाव ये दोनो भी जीवन्मुक्ति के प्रयोजन नहीं है । क्यो ? ये दोनो आत्मज्ञान से ही प्राप्त होते है । और जो वस्तु जिस साधन से प्राप्त होती है, वह वस्तु उस साधन का ही फल होती है । अन्य साधन का फल नहीं होती है । इससे दुःख का

नाश तथा सुख का आविर्भाव ये दोनों आत्मज्ञान के ही फल हैं। जीवन्मुक्ति के फल नहीं हैं। इस प्रकार-प्रमाण, स्वरूप लक्षण, साधन, अधिकारी और प्रयोजन, इन पाँचों का अभाव होने में जीवन्मुक्ति का अगीकार निरर्थक ही है। इससे आत्म ज्ञान से एक विदेह मुक्ति ही होती है, जीवन्मुक्ति नहीं होती। इस प्रकार कोई ग्रंथकार जीवन्मुक्ति का खडन करके एक विदेह मुक्ति ही अगीकार करते हैं। उनके मत को खडन करके अब जीवन्मुक्ति की सिद्धि के लिये प्रथम जीवन्मुक्ति का लक्षण करके जीवन्मुक्ति को मानने वाले ग्रंथकारों के विचारों द्वारा जीवन्मुक्ति की सिद्धि करने का यत्न करते हैं।

विवाद पूर्वक जीवन्मुक्ति की सिद्धि

जीवन्मुक्ति का लक्षण.—श्रवणादिको से उत्पन्न ब्रह्मसाक्षात्कार से जीवित अवस्था में कर्तृत्व भोक्तृत्वादि रूप सर्व बंध प्रतीति की निवृत्ति को जीवन्मुक्ति कहते हैं। शका —जीवन्मुक्ति का यह लक्षण संभव नहीं है। क्यों ? भोग देने वाले प्रारब्ध कर्म के विद्यमान रहते हुये ज्ञानी को भी कर्तृत्वादि बंध प्रतीति अवश्य होगी। क्यों ? कर्तृत्व भोक्तृत्व बुद्धि से बिना प्रारब्ध कर्म के फल का भोग संभव नहीं है। यद्यपि कर्तृत्वादिक बंध साक्षी आत्मा से तो ज्ञान द्वारा निवृत्त हो गया है, तथापि जलगत द्रवत्व धर्म के समान और अग्निगत उष्णत्व धर्म के समान अतःकरण का स्वाभाविक धर्म रूप कर्तृत्वादिक बंध अतःकरण से निवृत्त होना अशक्य है। इससे कर्तृत्वादिक सर्व बंध प्रतीति की निवृत्ति का नाम जीवन्मुक्ति है, यह लक्षण संभव नहीं है। समाधान —जैसे तत्त्वज्ञान से प्रारब्ध कर्म प्रबल है, वैसे प्रारब्ध कर्म से भी योगाभ्यास प्रबल होता है। इससे योगाभ्यास से यद्यपि प्रारब्ध भोग के अनुकूल कर्तृत्वादिक बन्ध प्रतीति की आत्यंतिक निवृत्ति तो नहीं होती है। तथापि योगाभ्यास से कर्तृत्वादिक बन्ध प्रतीति का अभिभव अवश्य होता है। इससे पूर्व उक्त जीवन्मुक्ति का लक्षण संभव है।

यदि प्रारब्ध कर्म से योगाभ्यास को प्रबल नहीं मानें तो पुरुष प्रयत्न व्यर्थ होगा। और पुरुष प्रयत्न के व्यर्थ होने से चिकित्सा शास्त्र से आदि लेकर मोक्ष शास्त्र पर्यन्त सर्व शास्त्रों का आरम्भ निष्फल होगा। शका —योगाभ्यास से प्रारब्ध कर्म का प्रतिबन्ध मानोगे तो “ना भुक्त क्षीयते कर्म कल्प कोटि शतैरपि” इस वचन का विरोध होगा। समाधान —प्रारब्ध कर्म के विरोधी योगाभ्यासादिक नहीं विद्यमान होने पर भी उक्त वचन सार्थक होता है। अर्थात् जिस प्रारब्ध कर्म का कोई योगाभ्यासादिक प्रतिबन्धक नहीं है, वह प्रारब्ध कर्म भोग से बिना निवृत्त नहीं होता। यदि कदाचित् किसी उपाय से उस प्रारब्ध कर्म का प्रतिबन्ध नहीं होता हो तो प्रारब्ध कर्म में अत्यन्त भक्ति वाले वादी को भी शास्त्र के वचन का विरोध प्राप्त होगा। वह वचन यह है —“जन्मातर कृत पाप व्याधिरूपेण बाधते। तच्छाति-रौषधैर्दानैर्जप होमार्चनादिभिः।” अर्थ—इस पुरुष को पूर्व जन्म में किये हुये पाप कर्म इस जन्म में ज्वरादिक व्याधिरूप से दुःख देते हैं। उस दुःख की शान्ति औषधियों से तथा दान, जप, होम, अर्चन आदिको से होती है। इत्यादिक वचनो ने प्रारब्धरूप पाप कर्म की शान्ति के लिये औषधादिक उपाय कथन किये हैं। उन सर्व वचनो का विरोध होगा। इससे योगाभ्यास से प्रारब्ध कर्म का अभिभव सभव है।

किंवा प्रारब्ध कर्म की अपेक्षा से योगाभ्यासादिक शास्त्रीय प्रयत्न की प्रबलता वसिष्ठ ने भी कही है —“आबाल्यादलमभ्यस्त शास्त्र सत्सगमादिभिः। गुणैः पुरुष यत्नेन सोऽर्थं संप्राप्यते हितम्।” अर्थ—पुरुष प्रयत्न दो प्रकार का होता है। एक अशास्त्रीय, दूसरा शास्त्रीय। श्रुति स्मृति रूप शास्त्र से निषिद्ध अशास्त्रीय प्रयत्न है, जैसे चोरी हिंसादिक प्रयत्न है। श्रुति स्मृतिरूप शास्त्र ने जिसका विधान किया हो वह शास्त्रीय प्रयत्न है। जैसे—यज्ञ दानादिक प्रयत्न है। अशास्त्रीय प्रयत्न से तो नरक प्राप्त होता है। और बाल्यावस्था से लेकर अभ्यास किये हुये अध्यात्म शास्त्र, सत्समागम, शांतिदाति आदि गुणों से युक्त दूसरे शास्त्रीय प्रयत्न से मोक्षरूप परम पुरुषार्थ प्राप्त होता है। यह उक्त अर्थ ही इस श्लोक से भी कथन किया है —“उच्छास्त्रशास्त्रित

चैति पौरुष द्विविध स्मृतम् । तत्रोच्छ्वास्त्रमनर्थाय परमार्थाय शास्त्रितम्”
इससे योगाभ्यासरूप शास्त्रीय प्रयत्न से प्रारब्ध कर्म का अभिभव सभव है। इससे पूर्व उक्त कर्तृत्वादिक बध प्रतीति की निवृत्तिरूप जीवन्मुक्ति का लक्षण निर्दोष सिद्ध होता है।

जीवन्मुक्ति का अधिकारी

अब जीवन्मुक्ति के अधिकारी का निरूपण करते हैं —श्रवणादिको से ज्ञान द्वारा ब्रह्म साक्षात्कार होने पर जिसको चित्तविश्रान्ति की कामना है, वही जीवन्मुक्ति का अधिकारी है। अर्थात् जीवन्मुक्ति की प्राप्ति के लिये उमके साधनरूप मनोनाश वासनाक्षय को करने वाला। शका —ब्रह्म साक्षात्कार से जिसका अज्ञान और देहाभिमान निवृत्त हो गया हो, वह किसी कार्य का कर्ता अपने को नहीं मान सकता है। और कर्तापने बिना जीवन्मुक्ति का अधिकारी कैसे हो सकता है ? समाधान —आत्मज्ञान से आवरण शक्ति वाले अज्ञान के नाश होने पर भी प्रारब्ध कर्म के वश से विक्षेप शक्ति वाले अज्ञान के लेश की स्थिति सर्व ग्रथकारो ने अगीकार करी है। इससे ज्ञानी को भी बाधितानुवृत्ति से देहाभिमान तथा कर्तापना बन सकता है। उससे ज्ञानी जीवन्मुक्ति का अधिकारी सभव है। शका—“ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृत कृत्यस्य योगिन । नैवास्तिकिचित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्व वित् । तस्य कार्यं न विद्यते ।” इत्यादिक पूर्व उक्त स्मृति वचनो ने कृतकृत्यरूप ज्ञानी को सर्व कर्तव्यता का निषेध किया है। यदि ज्ञानी को जीवन्मुक्ति के लिये मनोनाश वासनाक्षयरूप साधनो की कर्तव्यता मानोगे तो उन वचनो का विरोध प्राप्त होगा।

समाधान —ज्ञानी दो प्रकार के होते हैं। एक कृतोपास्ति और दूसरा अकृतोपास्ति। जिसने आत्म साक्षात्कार से पूर्व सगुण ब्रह्म के साक्षात्कार पर्यन्त उपासना की हो उसको कृतोपास्ति कहते हैं। और जिसने उपासना नहीं की हो उसको अकृतोपास्ति कहते हैं। कृतोपास्ति ज्ञानी को तो ज्ञान से उत्तर जीवन्मुक्ति के लिये किंचितमात्र भी कर्त-

व्यता नहीं होती है। क्यों ? कृतोपास्ति ज्ञानी का मनोनाश वासनाक्षय पूर्व ही सिद्ध है। इससे आत्मज्ञान की प्राप्ति काल में ही कृतोपास्ति जीवन्मुक्ति को प्राप्त होता है। पूर्व उक्त श्रुति स्मृति वचन कृतोपास्ति ज्ञानी को कर्तव्यता का निषेध करते हैं। और लौकिक वैदिक व्यापार द्वारा चित्त की विश्रान्ति से रहित, अकृतोपास्ति ज्ञानी को तो ज्ञान से उत्तर जीवन्मुक्ति के लिये मनोनाश वासनाक्षय की कर्तव्यता होने से निरकुश कृतकृत्यतापना नहीं होता है। इससे अकृतोपास्ति ज्ञानी का जीवन्मुक्ति के लिये मनोनाश तथा वासनाक्षय अवश्य कर्तव्य है। शका —ऐसे चित्त विश्रान्ति से रहित अकृतोपास्ति को आत्मज्ञान ही नहीं होगा। समाधान —ज्ञान तो प्रमाण और वस्तु दोनों के अधीन होता है। इससे सर्व को साधारण रूप में होता ही है। कैसे ? जैसे घटादिक वस्तु के साथ चक्षु आदिक प्रमाण के संबन्ध होने पर सर्व लोगों को 'अयं घट' यह ज्ञान समान ही होता है। वैसे 'तत्त्वमसि' आदिक महावाक्य के श्रवण से 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकार का ज्ञान कृतोपास्ति और अकृतोपास्ति सर्व अधिकारियों को तुल्य ही होता है। यदि ऐसा नहीं माने तो याज्ञवल्क्य, कहोल, जनक, अजातशत्रु इत्यादिक गृहस्थों को आत्मज्ञान नहीं होना चाहिये। यदि इस अर्थ में इष्टापत्ति करोगे तो उन याज्ञवल्क्यादिकों के दृष्टान्त से अस्मदादिक पुरुषों में कोई भी पुरुष की ज्ञान के श्रवणादिक साधनों में प्रवृत्ति नहीं होगी। अर्थात् जब याज्ञवल्क्यादिक महान् पुरुषों को भी श्रवणादिकों से आत्मज्ञान नहीं हुआ तब अस्मदादिकों को ज्ञान कैसे होगा ? इस प्रकार की असभावना से किसी भी पुरुष की श्रवणादिकों में प्रवृत्ति नहीं होगी। इसमें यह सिद्ध हुआ —श्रवणादिकों से उत्पन्न ब्रह्म साक्षात्कार होने पर चित्त के विश्रान्ति की इच्छा जिसको है, वह जीवन्मुक्ति का अधिकारी है। इससे अधिकारी के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव कहना मिथ्या है।

जीवन्मुक्ति में प्रमाण

अब जीवन्मुक्ति में प्रमाण का निरूपण करते हैं —

जीवन्मुक्ति मे श्रुति, स्मृति, इतिहास और पुराण इन चारों के वचन प्रमाण है। वे वचन यथाक्रम से दिखाते हैं। श्रुति “विमुक्तश्च विमुच्यते” अर्थ—यद्यपि यह पुरुष आत्मज्ञान से पूर्व भी मुमुक्षु दशा मे राग द्वेषादिको से मुक्त है। ‘इससे शान्तदात’ इत्यादिक श्रुति ने शम दमादिक साधनयुक्त पुरुष को ही श्रवणादिको का अधिकारी कहा है। तथापि आत्मज्ञान से पूर्व उन राग द्वेषादिको से मुक्ति यत्नसाध्य होती है और आत्मज्ञान से अनन्तर तो योगाभ्यास से वासनाक्षय तथा मनोनाश दोनों अतिदृष्ट होते हैं। इससे ज्ञानी मे आभासरूप राग द्वेषादिक भी सभव नहीं है। इससे ज्ञानकाल मे रागद्वेषादिको से मुक्ति स्वतः सिद्ध होती है। इसी अभिप्राय से जीवन्मुक्त को श्रुति ने विमुक्त कहा है। ऐसा विमुक्त जीवन्मुक्त पुरुष भोग से प्रारब्ध कर्म के नाश होने पर इस शरीर के नाश के अनन्तर भावी बन्ध से विशेष करके मुक्त होता है। यह श्रुति तत्त्व ज्ञान से अनन्तर विदेह मुक्ति से विलक्षण जीवन्मुक्ति का कथन करती है। इससे जीवन्मुक्ति श्रुति प्रमाण से सिद्ध है।

किंवा वसिष्ठ ने भी जीवन्मुक्ति कथन की है—“यो जागर्ति सुषुप्तिस्थो यस्य जाग्रन्न विद्यते। यस्य निर्वासनो बोधः स जीवन्मुक्त उच्यते।” अर्थ—जो ब्रह्मवेत्ता पुरुष इन्द्रियो के लय नहीं होने पर भी जागता है अर्थात् जाग्रत अवस्था को अनुभव करता है। और जाग्रत अवस्था मे भी चक्षु आदिक इन्द्रियो से रूपादिक विषयो को ग्रहण नहीं करता है। इससे वह ब्रह्मवेत्ता पुरुष जाग्रत अवस्था मे स्थित हुआ भी सुषुप्ति मे स्थित कहा जाता है। इससे इन्द्रियो से अर्थ का ज्ञानरूप जाग्रत जिस ब्रह्मवेत्ता को विद्यमान नहीं है और अपने अखण्ड एकरस आनन्द का अनुभव शुभ अशुभ सर्व वासनाओ से रहित है, उसको जीवन्मुक्त कहते हैं।

किंवा गीता के द्वितीय अध्याय मे भगवान् ने भी जीवन्मुक्त का स्थितप्रज्ञ नाम से कथन किया है—“प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्। आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते।” अर्थ—हे

अर्जुन ! जिस अवस्था में यह विद्वान् मन में स्थित सर्व कामों का परित्याग करता है तथा अखण्ड एकरस आनन्दरूप प्रत्यक्ष आत्मा में योगाभ्यास से वश करे हुये मन से अपने स्वरूपानन्द का अनुभव करता हुआ सतुष्ट होता है, उस काल में वह विद्वान् स्थितप्रज्ञ कहा जाता है, वहाँ 'अहंब्रह्मास्मि' इस प्रकार की जिसकी प्रज्ञा चलायमान नहीं होती है, उसको ही स्थित प्रज्ञ कहते हैं। यहाँ यह तात्पर्य है — प्रज्ञा दो प्रकार की होती है। एक स्थिर प्रज्ञा और दूसरी अस्थिर प्रज्ञा। जन्मान्तरो के पुण्य समूह के परिपाक से आकाश से गिरे हुये फल के समान, 'तत्त्वमसि' आदिक महावाक्य के श्रवण मात्र से जीव ब्रह्मा के एकत्व को विषय करने वाला, 'अहंब्रह्मास्मि' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। वह तो व्यवहार की बाहुल्यता से तथा विषयों की आसक्ति से विस्मरण हो जाता है। इससे वह ज्ञान अस्थिर प्रज्ञ कहा जाता है। और योगाभ्यास से वश करा है चित्त जिसने, ऐसी पुरुष की बुद्धि पर पुरुष में आसक्त स्त्री की बुद्धि के समान निरन्तर ब्रह्मात्मतत्त्व का ही चिंतन करती है, अन्य वस्तु का नहीं। तब उस बुद्धि को स्थिर प्रज्ञा कहते हैं। इसी अभिप्राय से वसिष्ठ ने भी कहा है — “परव्यसनिनी नारी व्यग्रापि गृह कर्मणि । तदेवास्वादयत्यत परसङ्गरसायनम् ॥ एव तत्त्वे परे शुद्धे धीरो विश्रान्तिमागत । तदेवास्वादयत्यत बहिर्व्यं वहरन्नपि ॥” अर्थ—पर पुरुष में आसक्त नारी बाहर से गृह के सर्व कार्यों को करती हुई भी अन्तर चित्त में पर पुरुष के सगजन्य सुख का चिंतन करती है। इसी प्रकार ज्ञानी बाहर से लौकिक वैदिक व्यवहारों को करता हुआ भी अन्तर चित्त में निरन्तर परमात्मतत्त्व का ही चिंतन करता है।

किंवा उक्त जीवन्मुक्त का ही गीता के द्वादश अध्याय में भगवान् ने भगवद्भक्त नाम से कथन किया है — “अद्वेष्टा सर्व भूतानां मैत्रं करुण एव च । निर्ममो निरहंकार समदुःख सुख क्षमी ॥१॥ सतुष्ट सतत योगी यतात्मा दृढ निश्चय मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मदभक्त स मे प्रिय ॥२॥ अर्थ—जो सर्व भूतों में द्वेष से रहित, मैत्री, करुणा वाला, अहंमम अभिमान से रहित, सुख दुःख में समान, क्षमा

युक्त, सर्वदा सतुष्ट योगी, विजित मन, दृढ निश्चयी, मेरे मे ही मन और बुद्धि को अर्पण करने वाला जो मेरा भक्त होता है वह मुझ पर-मेश्वर को अत्यंत प्रिय होता है। शका-इस गीता वचन में भगवान् ने जो अद्वेष्टादिक गुण कहे हैं, वे तो साधक मुमुक्षु में भी 'शातोदात्त' इत्यादिक श्रुति प्रमाण से सिद्ध हैं। इससे साधक मुमुक्षु से जीवन्मुक्त में कोई विशेषता सिद्ध नहीं होती है। समाधान-साधक मुमुक्षु में अद्वेष्टादिक गुण प्रयत्न साध्य होते हैं। और जीवन्मुक्त में अद्वेष्टादिक गुण स्वभाव सिद्ध होते हैं। इससे साधक मुमुक्षु से जीवन्मुक्त में विशेषता संभव है। यह अन्य ग्रंथ में भी कहा है —“उत्पन्नात्मैक्य बोधस्य ह्यद्वेष्टत्वादयो गुणाः । अयत्नो भव-त्यस्य नतु साधन रूपिणः ।” अर्थ—‘अहंब्रह्मास्मि’ इस प्रकार का बोध जिसमें उत्पन्न हो जाता है उसमें अद्वेष्टत्वादिक गुण बिना ही प्रयत्न से होते हैं। मुमुक्षु के समान साधन रूप से नहीं होते हैं।

किंवा उक्त जीवन्मुक्त का व्यास ने महाभारत में ब्राह्मण नाम से कथन किया है —“निराशिषमनारभ निर्नमस्कारमस्तुतिम् । अक्षीण क्षीणकर्माण त देवा ब्राह्मणविदुः ।” अर्थ—जो इष्ट वस्तु की प्रार्थना से रहित, सर्व आरभ से रहित, नमस्कार से रहित, अपनी पराई स्तुति निन्दा से रहित, बिना प्रयत्न प्राप्त वस्तु में भी दीनता से रहित और लौकिक वैदिक सर्व कर्मों से निवृत्त है, उसको देवता ब्राह्मण कहते हैं।

किंवा स्कंद पुराण में उक्त जीवन्मुक्त का अनिवर्णाश्रमी नाम से कथन किया है —“यथा स्वप्न प्रपचोऽयं मयि माया विजृम्भितः । एव जाग्रत्प्रपचोऽपि मयि माया विजृम्भितः । इति यो वेद वेदातैः सोऽति वर्णाश्रमी भवेत् ।” अर्थ—जैसे मुझ प्रत्यक् आत्मा में यह स्वप्न प्रपच माया से कल्पित है, वैसे यह जाग्रत् प्रपच भी मेरे में माया से कल्पित है। इस प्रकार जो वेदात वचनों से सर्व प्रपच कल्पना के अधिष्ठानरूप आत्मा का साक्षात्कार करता है उस तत्त्ववेत्ता को

अतिवर्णाश्रमी कहते हैं। इस प्रकार जीवन्मुक्ति में श्रुति, स्मृति, इतिहास और पुराण, इन चारों के अनेक वचन प्रमाण हैं। इससे विदेहमुक्ति के समान जीवन्मुक्ति भी अवश्य अंगीकार करनी चाहिये।

जीवन्मुक्ति के साधन

अब जीवन्मुक्ति के साधनों का निरूपण करते हैं — १-तत्त्वज्ञान २-वासनाक्षय ३-मनोनाश इन तीनों के अभ्यास से जीवन्मुक्ति सिद्ध होती है। इससे ये तीनों जीवन्मुक्ति के साधन हैं। तत्त्वज्ञानादिक तीनों की अति प्रयत्न से पुनः पुनः आवृत्ति ही उनका अभ्यास है। इन तीनों का अभ्यास भी एक काल में करने से ही जीवन्मुक्ति का हेतु होता है। क्यों ? अन्वय व्यतिरेक से इन तीनों का परस्पर कार्य कारणभाव सिद्ध है। उनमें प्रथम तत्त्वज्ञान और वासनाक्षय इन दोनों का परस्पर कार्य कारणभाव दिखाते हैं। यह दृश्यमान सर्वप्रपञ्च मिथ्या है और अद्वितीय आत्मा पारमार्थिक है। इससे यह आत्मा ही सर्वरूप है। आत्मा से भिन्न कोई भो वस्तु नहीं है। इस प्रकार के तत्त्वज्ञान के उत्पन्न होने पर विषय के अभाव से राग द्वेषादिरूप वासनाक्षय हो जाती है। और तत्त्वज्ञान का अभाव होने पर विषयों में सत्यपना निवृत्त नहीं होता। इससे उत्तरोत्तर राग द्वेषादिरूप वासना का प्रवाह बना रहता है।

इस प्रकार के अन्वय व्यतिरेक से तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय का कारण भाव सिद्ध होता है। और वासनाक्षय भी तत्त्वज्ञान का कारण है। क्यों ? विवेक से, दोष दर्शन से और मैत्री, करुणादिक विरोधी वासना से जब रागद्वेषादिरूप वासनाक्षय होती है, तब ही श्रुति और आचार्य के प्रसाद से निर्मल मन में तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है। और वासनाक्षय के अभाव होने पर मन राग द्वेषादिकों से दूषित होता है। दूषित मन में शमदमादिक साधन संपत्ति का अभाव होने से श्रवणादिक संभव नहीं है। और श्रवणादिक बिना तत्त्वज्ञान होता नहीं है। इस प्रकार अन्वय व्यतिरेक से वासनाक्षय तत्त्वज्ञान का कारण सिद्ध होता है। अब तत्त्वज्ञान और मनोनाश इन

दोनों का परस्पर कार्य कारण भाव दिखाते हैं। तत्त्वज्ञान के होने पर ही प्रपञ्च के मिथ्यात्व का निश्चय होता है। मिथ्यात्व निश्चय से शुक्ल रत्न के समान उस प्रपञ्च का बाध होता है। बाधित प्रपञ्च में मन प्रवृत्त नहीं होता है और सत्यरूप से निश्चय किया हुआ आत्मा उस मन का विषय नहीं होता है। इससे आत्मा में भी वह मन प्रवृत्त नहीं हो सकता है। इस प्रकार अतएव बाह्य प्रवृत्ति से रहित हुआ वह मन काष्ठ से रहित अग्नि के समान आप ही लय हो जाता है। यही श्रुति भी कहती है — “यथा निरधनो बह्निः स्वयोनौपशाम्यति । तद्वद्वृत्तिक्षयाच्चित्तं स्वयोनौपशाम्यति ।” अर्थ—जैसे काष्ठरूप ईंधन से रहित अग्नि अपने सामान्य तेजस्वरूप कारण में लय होता है, वैसे अतएव बाह्य सर्व वृत्तियों के नाश से चित्त भी अपने अधिष्ठानरूप कारण में लय होता है। यही उस मन का नाश है।

और तत्त्वज्ञान का अभाव होने पर प्रपञ्च में सत्यपना निवृत्त नहीं होता है। उससे पदार्थाकार वृत्तियों द्वारा वृद्धि को प्राप्त हुआ मन अत्यन्त स्थूल होता है। ऐसे स्थूल मन का नाश नहीं होता है। इस प्रकार अन्वय व्यतिरेक से तत्त्वज्ञान मनोनाश का कारण सिद्ध होता है। और मनोनाश भी तत्त्वज्ञान का कारण है। मन के नाश होने पर सर्व द्वैत वृत्तियों की निवृत्ति होने से सर्व उपाधियों से रहित, श्रुति और आचार्य के प्रसाद से ब्रह्मसाक्षात्कार होता है। मनोनाश के अभाव में विकसित चित्तवाले को ब्रह्मसाक्षात्कार नहीं होता है। इस प्रकार के अन्वय व्यतिरेक से मनोनाश तत्त्वज्ञान का कारण सिद्ध होता है।

वासनाक्षय मनोनाश का परस्पर कार्य कारण भाव

अब वासनाक्षय और मनोनाश इन दोनों का परस्पर कार्य कारण भाव दिखाते हैं.—वासनाक्षय के अभाव होने पर राग द्वेषादिको से स्थूलभाव को प्राप्त हुआ चित्त विषयों के सम्मुख होकर उस उस विषय के आकाररूप परिणाम को प्राप्त होता है। विषयाकार हुये मन का कदाचित् भी नाश नहीं होता है। और वासना के क्षय होने पर वृत्तियों की उत्पत्ति नहीं होती है। इससे वासना ही वृत्तियों की

उत्पत्ति का बीज है। बीज के नाश होने पर अकुर की उत्पत्ति नहीं होती है। इससे मन का नाश होता है। इस प्रकार के अन्वयव्यतिरेक से वासनाक्षय मनोनाश का कारण सिद्ध होता है। मनोनाश भी वासनाक्षय का कारण है—मन के नाश होने पर कोई भी प्रकार की वृत्ति उत्पन्न नहीं होती है। इससे सर्व वासनाक्षय होता है और मनोनाश का अभाव होने पर प्रारब्ध कर्म के वश से विषय भोग में प्रवृत्त चित्त में रागादिक अनेक वासना उत्पन्न होती है, अर्थात् जैसे घृतादिक हविष से अग्नि वृद्धि को प्राप्त होता है, वैसे विषय भोग से रागादिक वासना भी वृद्धि को प्राप्त होती है। इस प्रकार के अन्वय व्यतिरेक से मनोनाश वासनाक्षय का कारण सिद्ध होता है। उक्त प्रकार तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय, मनोनाश, इन तीनों का परस्पर कार्य कारण भाव होने से तीनों का अभ्यास एक काल में ही करना उचित है। उस अभ्यास से जीवन्मुक्ति की प्राप्ति होती है।

यही वसिष्ठ ने भी कहा है—“वासनाक्षय विज्ञान मनोनाश-महामते। समकाल चिराभ्यस्ता भवती फल दायिनी।” अर्थ—हे महामति राम ! वासनाक्षय, तत्त्वज्ञान, मनोनाश, ये तीनों बहुत काल तक साथ अभ्यास करने पर ही जीवन्मुक्ति रूप फल के प्रदाता होते हैं।

शका—विवेकादिक साधन चतुष्टय की प्राप्ति से अनंतर तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के लिये विविदिषा सन्यास करके श्रवण मनन निदिध्यासन करने से तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है। और तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति से अनंतर जीवन्मुक्ति की प्राप्ति के लिये विद्वत्संन्यास करके तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय, मनोनाश, इन तीनों का अभ्यास करने वाले को जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है। इस प्रकार का अर्थ पूर्व कथन से सिद्ध होता है। वहा श्रवण मननादिको से अनंतर ‘तत्त्वमसि’ आदिक प्रमाण जन्य तत्त्वज्ञान का अभ्यास किस प्रकार का होता है। वहा प्रथम ज्ञानी को तत्त्वज्ञान की कर्त्तव्यता ही संभव नहीं है। क्यों ? तत्त्वज्ञान महावाक्यरूप प्रमाण का फल होने से पूर्व ही सिद्ध

है। अमिद्ध वस्तु के लिये ही कर्त्तव्य होता है, सिद्ध वस्तु के लिये नहीं। ज्ञान विषयरूप वस्तु के अधीन होता है। इससे ज्ञान करने वा नहीं करने वा अन्यथा करने को शक्य नहीं होता है। इससे ज्ञान के लिये कर्त्तव्य सभव नहीं है। इस प्रकार ज्ञानो को ज्ञान के साधनरूप श्रवणादिको की भी कर्त्तव्यतायुक्त नहीं है। क्यों ? श्रवणादिक के फलरूप ज्ञान के उत्पन्न होने पर उनका अनुष्ठान व्यर्थ है। इससे उत्पन्न हुये तत्त्वज्ञान का अभ्यास निरूपण नहीं हो सकता। समाधान.— श्रवणादिको से उत्पन्न ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस तत्त्वज्ञान का अभ्यास यही है — कोई भी प्रकार से ब्रह्मात्मतत्त्व का पुन पुन चितन करना अर्थात् वेदात शास्त्र के श्रवण से वा कथन से वा पुस्तक अवलोकन से वा पठन पाठन से ब्रह्मात्मतत्त्व का पुन. पुन अनुसंधान है, यही तत्त्वज्ञान का अभ्यास जानना चाहिये। यही तत्त्वज्ञान के अभ्यास का स्वरूप अन्य ग्रथ मे भी कहा है — “तच्चितन तत्कथनमन्योन्य तत्प्रबोधनम् । एतदेक परत्वच ब्रह्माभ्यास विद्वर्बुधा ।” अर्थ—जीवब्रह्मरूप एकत्व तत्त्व का पुन पुन चितन, अधिकारी के प्रति कथन, अपने समान विद्वान् से मिलकर उस तत्त्व का परस्पर बोधन, इत्यादिक किसी भी प्रकार से ब्रह्मात्मतत्त्व के चितनपरायण होने को विद्वान् ब्रह्माभ्यास कहते है।

शका — कोई भी प्रकार से ब्रह्मात्मतत्त्व के चितन को ब्रह्माभ्यास कहोगे तो, अनधिकारी के प्रति ब्रह्मात्मतत्त्व का उपदेश भी ब्रह्माभ्यास होना चाहिये। ऐसी शका की निवृत्ति के लिये अब प्रसंग से ब्रह्मविद्या के अधिकारी का तथा अनधिकारी का निरूपण करते है।

ब्रह्मविद्या का अधिकारी, अनधिकारी

विवेकादिक चतुष्टय साधनो से सपन्न, नञ्ज्ञातायुक्त, शिष्यभाव युक्त, गुरु और ईश्वर का भक्त, गुरु तथा वेदात वाक्यो मे विश्वास रखने वाला, ब्रह्मविद्या का अधिकारी होता है। ऐसे अधिकारी को ही ब्रह्मवेत्ताओ को ब्रह्मविद्या का उपदेश करना चाहिये। ऐसा अधिकारी ही ब्रह्मविद्या के श्रवणादिको से आत्मज्ञान और मोक्ष को प्राप्त होता

है। इसी अर्थ को —“तस्मै स विद्वानुपसन्नय प्राहेति सम्यक् प्रशात चित्ताय शमान्निनाय येनाक्षर पुरुषवेद सत्य प्रोवाच तातत्ततो ब्रह्म-विद्या तस्मैमृदित कषायाय तमस पारदर्शयति भगवान् सनत्कुमार ।” इत्यादिक श्रुतिया कथन करती है। तथा इसी अर्थ को—“य इद परम गुह्य मदभक्तोष्वभिधास्यति । भक्ति मयि पराकृत्वा मामेवैष्यत्य सशय ॥१॥ नेच तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तम । भविता न च मे तस्मादन्य प्रियतरोभुवि ॥२॥ इत्यादिक गीता वचन भी कथन करते हैं। और जो उक्त अधिकारी के लक्षणों से रहित है वह अनधिकारी है। अनधिकारी को ब्रह्मविद्या का उपदेश नहीं करना चाहिये। क्यों? अनधिकारी ब्रह्मविद्या को श्रवण करते हुये भी आत्मज्ञान तथा मोक्ष को नहीं प्राप्त होता है। यह अर्थ भी —“वेदाते परम गुह्य पुरा कल्पे प्रचोदितम् । नाप्रशाताय दातव्य नापुत्रायाशिष्याय वै पुन ॥” इत्यादिक श्रुति वचनो से सिद्ध है। तथा-इदते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन । न चाशुश्रूष वे वाच्य न च मा योऽयसूयति ॥” इत्यादिक गीता वचन से भी सिद्ध है। तथा अन्य स्मृति में कहा है —अशिष्या-याविरक्ताय यत्किञ्चिदुपदिश्यते । नत्प्रयात्यपवित्रत्व गोक्षीरश्वद्वतौ यथा ।” अर्थ—जो शिष्यभाव से रहित, वैराग्य से रहित अनधिकारी को उपदेश करता है, उसका वह उपदेश अपवित्र हो जाता है। कैसे? जैसे श्वान की त्वचा में डालने पर गौ का दूध अपवित्र हो जाता है।

किंवा यह उक्त अर्थ अन्य स्मृति में भी कहा है —नापृष्टः कस्य-चिद्ब्रूयान्नचान्यायेन पृच्छन् । जानन्नपिच मेधावी जड बल्लोक माचरेत् ॥” प्रश्न करे बिना कोई को भी उपदेश न करे, अन्याय से पूछने वाले को भी उपदेश न करे, किन्तु सर्व कुछ जानता हुआ भी विद्वान् लोक में जड के समान चिचरे। इससे अधिकारी को ब्रह्मज्ञान का उपदेश करने का नाम ही ब्रह्माभ्यास है, अनधिकारी को उपदेश करने का नहीं, यह सिद्ध हुआ। शका —तत्त्वज्ञान से पूर्व भी मुमुक्षु को वासनाक्षय तथा मनोनाश का अभ्यास अपेक्षित ही है। क्यों? जिसका चित्त विषयो में आसक्त है, शमदमादिको में रहित है, एकाग्रता से रहित है, उसको तत्त्वज्ञान नहीं

होता है। इससे तत्त्वज्ञान से पूर्व भी वासनाक्षय और मनोनाश का अभ्यास अवश्य करना चाहिये। जब आत्मज्ञान से पूर्व ही वासनाक्षय और मनोनाश सिद्ध होता है, तब आत्मज्ञान से पश्चात् जीवन्मुक्ति के लिये वासनाक्षय तथा मनोनाश के अभ्यास करने का कुछ भी प्रयोजन नहीं रहता है। पूर्व सिद्ध वासनाक्षय, मनोनाश के अभ्यास से ही तत्त्व-वेत्ता को जीवन्मुक्ति की प्राप्ति हो जायगी। समाधान — यद्यपि तत्त्वज्ञान से पूर्व भी तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के लिये वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास अपेक्षित है, तथापि तत्त्वज्ञान से पूर्व विविदिषा सन्यासी के लिये वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास गौण होता है और श्रवण मननादिको का अभ्यास प्रधान होता है। क्यों ? श्रवण मनन निदि-ध्यासन ये तीनों तो 'तत्त्वमसि' आदिक वेदान्त वाक्यों के विचाररूप होने से आत्मज्ञान के अतरंग साधन हैं और वासनाक्षय, मनोनाश अन्तःकरण के शोधक होने से श्रवणादिको के सहकारी हैं।

इससे तत्त्वज्ञान से पूर्व कथञ्चित् वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास करके निरन्तर श्रवण मननादिको को करने वाले विविदिषा सन्यासी को आत्मज्ञान प्राप्त होता है। और विद्वत्सन्यासी को तो तत्त्वज्ञान का अभ्यास गौण होता है तथा वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास प्रधान होता है। क्यों ? तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व ही वेदात् श्रवणादिको के अभ्यास का प्रयोजन होता है। तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति से अनन्तर श्रवणादिको के अभ्यास का कोई प्रयोजन नहीं होता है। किन्तु प्रारब्ध कर्म से प्राप्त विषय भोग काल में ही वासना का अभिभव करने के लिये किञ्चित्मात्र श्रवणादिको का अभ्यास अपेक्षित होता है। इससे विद्वत्सन्यासी को तत्त्वज्ञान का अभ्यास गौण होता है। विद्वत्सन्यासी ने तत्त्वज्ञान से पूर्व वासनाक्षय, मनोनाश का दृढ अभ्यास किया नहीं है। इससे उसके चित्त को विश्रांति नहीं होती है। और चित्त की विश्रांति से बिना दृढ दुःख की निवृत्ति नहीं होती है। इससे चित्त की विश्रांति के लिये विद्वत्सन्यासी को आत्मज्ञान से अनन्तर वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास अवश्य अपेक्षित है। इससे विद्वत्सन्यासी के लिये वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास प्रधान है। उस

अभ्यास से विद्वत्सन्ध्यासी को जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है। शका.—
चतुष्टय साधन सपन्न अधिकारी को श्रवण मननादिको से असभावना
विपरीत भावना रूप प्रतिबन्ध के निवृत्त होने पर 'तत्त्वमसि' आदिक
महावाक्यो से 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकार का अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न
होता है। उस अपरोक्ष ज्ञान से अज्ञानकृत आवरण की निवृत्ति होकर
ब्रह्मानन्द रूप परम पुरुषार्थ की प्राप्ति होती है और परम पुरुषार्थ की
प्राप्ति से परे दूसरा कोई कर्तव्य शेष नहीं रहता है। और 'तस्य
कार्यं न विद्यते' इत्यादिक श्रुति स्मृति वचन भी ज्ञानी को कर्तव्य का
निषेध करते हैं।

और यदि ऐसा कहो चित्त की विश्रान्ति के लिये तत्त्ववेत्ता को भी
वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यासरूप कर्तव्य शेष है, तो यह कथन भी
सम्भव नहीं है। क्यों ? महावाक्यजन्य अपरोक्ष ज्ञान का विषय नित्य
निरतिशय ब्रह्मानन्द है। उस ब्रह्मानन्द में सलग्न हुये मन की अन्य तुच्छ
विषयो में प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। इससे ज्ञानी को चित्त की विश्रान्ति
स्वभावसिद्ध ही है। तात्पर्य यह है—जैसे सार्वभौम राज्य के आनन्द को अनु-
भव करने वाला चक्रवर्ती राजा एक ग्राम के अधिपति के तुच्छ सुख की
इच्छा नहीं करता है, वैसे अखण्ड एकरस ब्रह्मानन्द को अनुभव करने वाले
ज्ञानी का चित्त तुच्छ विषय सुख की इच्छा नहीं करता है। इससे ज्ञानी
के चित्त की विश्रान्ति स्वभाव सिद्ध ही है। चित्त विश्रान्ति के लिये
ज्ञानी को किंचित् भी कर्तव्य नहीं है। इससे तत्त्वज्ञान से अनन्तर
वासनाक्षय, मनोनाश के अभ्यास के कर्तव्य का नियम करना व्यर्थ है।
समाधान—वेदान्त शास्त्र के दो प्रकार के अधिकारी होते हैं। एक तो
मुख्य अधिकारी और दूसरा अमुख्य अधिकारी। जो सगुण ब्रह्म के
साक्षात्कार पर्यन्त उपासना करके परमेश्वर के प्रसाद से विषयो में
दोष दृष्टि करके विवेक वैराग्यादिक साधन से सपन्न होकर श्रवणादिको
में प्रवृत्त होता है, उसको मुख्य अधिकारी कहते हैं। ऐसे मुख्य अधि-
कारी को तो एक बार श्रवणादिको से जीवन्मुक्ति में पर्यवसान वाला
तत्त्वज्ञान प्राप्त होता है अर्थात् मुख्य अधिकारी को तत्त्वज्ञान के सम-
काल ही जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है। इससे मुख्य अधिकारी को तत्त्व-

ज्ञान से पूर्व ही उपासना से चित्त की एकाग्रतारूप चित्त विश्रान्ति सिद्ध है। ऐसे कृतोपासि मुख्य अधिकारी को तत्त्वज्ञान से अनन्तर वासना क्षय, मनोनाश का अभ्यास अपेक्षित नहीं है। और पूर्व उक्त श्रुति स्मृति वचन भी ऐसे मुख्य अधिकारी को ही तत्त्वज्ञान से अनन्तर कर्त्तव्य का निषेध करते हैं।

और उस सगुण ब्रह्म की उपासना से रहित जो इदानी काल के पुरुष विवेकादिक साधन सपन्न होकर ब्रह्म जिज्ञासा से श्रवणादिको मे प्रवृत्त होते हैं, वे अकृतोपासि अमुख्य अधिकारी कहे जाते हैं। अमुख्य अधिकारियों को श्रवणादिको से तत्त्व साक्षात्कार तो अवश्य होता है। परन्तु ज्ञान से पूर्व वे वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास भली प्रकार नहीं करते हैं। इससे उनके चित्त को विश्रान्ति नहीं होनी है। अमुख्य अधिकारी को श्रवणादिको से उत्पन्न ब्रह्मसाक्षात्कार महावाक्य रूप प्रमाण से जन्य होने से तथा ब्रह्मात्मरूप विषय के अबाध से प्रमारूप भी है तथा अज्ञान की निवृत्ति करने में योग्य भी है परन्तु वायु वाले देश में स्थित दीपक के समान प्रारब्ध कर्म संपादित भोगवासना से कपायमान होने से वह साक्षात्कार कदाचित् असंभावना, विपरीत भावनारूप प्रतिबन्ध के संभव से अज्ञान की निवृत्ति करने में समर्थ नहीं होता है। इससे अकृतोपासि अमुख्य अधिकारी को संभावित प्रतिबन्ध की निवृत्ति करने के लिये तत्त्वज्ञान से अनन्तर वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास अवश्य करने योग्य है। इसी अभिप्राय से व्यासजी ने ब्रह्मसूत्रों में “आवृत्तिरसकृदुपदेशात्। आप्रायणात्तत्रापि हि दृष्टम्।” इस सूत्र से अमुख्य अधिकारियों को अभ्यास की आवृत्ति कथन की है। इससे यह सिद्ध हुआ। पूर्व उक्त मुख्य अधिकारियों को तत्त्वज्ञान से अनन्तर वासनाक्षय मनोनाश के अभ्यास की अपेक्षा नहीं होने पर भी अमुख्य अधिकारियों को तत्त्वज्ञान से अनन्तर चित्त को विश्रान्ति के लिये वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास अवश्य अपेक्षित है। शका — वासना के क्षय करने में प्रवृत्ति तब ही संभव है, जब वासना के स्वरूप का ज्ञान हो। वासना के ज्ञान से बिना उसकी निवृत्ति करने में प्रवृत्ति संभव नहीं है।

वासना के लक्षणादि

समाधान —वासना का साधारण लक्षण, वासना का विभाग, वासना का फल और वासना के विशेष लक्षण वसिष्ठ मुनि ने कथन किये हैं वे सर्व यहाँ देते हैं। वासना का साधारण लक्षण —“दृढ भावनया त्यक्त पूर्वपर विचारणम् । यदा दान पदार्थस्य वासना सा प्रकीर्त्तिता ।” अर्थ—जिस दृढ भावना से पूर्व अपर के विचार से बिना ही पदार्थों का ग्रहण होता है अर्थात् हमारी भाषा सर्व भाषाओं से श्रेष्ठ है, हमारा देश सर्व देशों से अच्छा है। हमारा कुल सर्व कुलों से उत्तम है। हमारे पुत्रादिक सर्व से अच्छे हैं। इत्यादिक अभिनिवेश जिस भावना में हो उस भावना को विद्वान् वासना कहते हैं। वासना का विभाग तथा फल.—“वासना द्विविधा प्रोक्ता शुद्धा च मलिना तथा । मलिना जन्मनो हेतु शुद्धा जन्म विनाशिनी ।” अर्थ—वासना दो प्रकार की होती है। एक शुद्ध वासना और दूसरी मलिनवासना। मलिन वासना जन्म का कारण होती है। और शुद्धवासना जन्म की निवृत्ति का कारण होती है। मलिन वासना का स्वरूप लक्षण —“अज्ञान सुघनाकार घनाहकार शालिनी ॥ पुनर्जन्म करी प्रोक्ता मलिना वासना बुधै ।” अर्थ—ब्रह्म के स्वरूप के आवरक अज्ञान से घनीभूत हुआ आकार जिस अहकार का उस अहकार सहित वासना को विद्वानो ने मलिन वासना कहा है। मलिन वासना से ही पुनर्जन्म होता है। भ्रान्ति ज्ञान की परंपरा ही अहकार का घनाकार है। वह अहकार का घनाकारपना भगवान् ने गीता के षोडश अध्याय में आसुर सत्त्वं के निरूपण प्रसंग में —“इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्ये मनोरथम् । इदं मस्तीदमपि ये भविष्यति पुनर्धनम् ॥१॥ असौमया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि । ईश्वरोहमहं भोगी सिद्धोह बलवान्मुखी ॥२॥ आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया । यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञान विमोहिता ॥३॥ इन तीन श्लोको से कथन किया है।

शुद्ध वासना का स्वरूप लक्षण.—“पुनर्जन्माकुर त्यक्त्वा स्थित

सभृष्ट बीजवत् । देहार्थम् ध्रियते ज्ञानज्ञेया शुद्धेति चोच्यते ।” अर्थ—जो वासना जन्म के मूल को नाश करके दग्ध बीज के समान देह की स्थिति के लिये स्थिति होती है और जिस वासना से अखंड एक रस आनन्द रूप वस्तु जानी जाती है, उस वासना को शुद्ध वासना कहते हैं । पूर्व उक्त मलिन वासना का विभाग वर्णन करते हैं —जन्म को देने वाली मलिन वासना यद्यपि अनन्त होती है तथापि स्मृति में मलिन वासना सक्षेप से तीन प्रकार कथन की है —“लोक वासनया जतोर्देहवानयापि च । शास्त्र वासनया ज्ञान यथावन्नैव जायते ॥” अर्थ—पूर्व उक्त मलिन वासना-लोक वासना, शास्त्र वासना और देहवासना भेद से तीन प्रकार की होती है । तीनों में से कोई भी जिसमें हो उसको वासनारूप प्रतिबन्ध के बश से आत्मा का यथार्थ ज्ञान नहीं होता है ।

लोकवासना

जिस आचरण से सर्व लोक मेरी स्तुति करे, कोई भी निन्दा न करे ऐसा मैं करूँ, ऐसे अभिनिवेश को लोक वासना कहते हैं । लोक वासना शतकोटि जन्मों तक प्रयत्न करने से भी पूर्ण नहीं होती है । क्यों ? सर्व दूषणों से रहित, सर्व शुभगुण से सपन्न, नमस्कार स्मरणादिकों से सर्व पुरुषार्थों को देने वाले रामकृष्णादिक जो ईश्वर हैं, उनकी भी सर्व लोक स्तुति नहीं करते हैं । किंतु कुछ श्रेष्ठ पुरुष स्तुति करते हैं और कुछ नीच पुरुष निन्दा भी करते हैं । जब रामकृष्णादिक ईश्वर अवतारों की भी सर्व लोक स्तुति नहीं करते, तब अस्मदादिक जीवों की सर्व लोक स्तुति कैसे करेंगे ? अर्थात् नहीं करेंगे । इससे वासनापूर्ण होना अशक्य है । इससे अधिकारी को लोक वासना त्यागकर के अपना हित ही संपादन करना चाहिये । यह अन्य ग्रन्थ में भी कहा है —“विद्यते न खलु कश्चिदुपायः सर्वं लोकं परितोष करोय । सर्वथा स्वहितमाचरणीयं किं करिष्यति जनो बहुजल्प ॥” अर्थ—जिस उपाय से सर्वलोक स्तुति करे ऐसा कोई उपाय लोक वा शास्त्र में नहीं है । इससे अधिकारी को लोक वासना त्याग करके सर्व

प्रकार से अपना हित ही संपादन करना चाहिये। लोको की निदा स्तुति की ओर नहीं देखना चाहिये। क्यों ? लोक निन्दा स्तुति से परमार्थ में कोई हानि लाभ नहीं कर सकते हैं।

यह भर्तृहरि ने भी कहा—“निदन्तु नीति निपुणा यदि वास्तुवन्तु लक्ष्मी समाविशतु गच्छन्तु वा यथेष्टम् । अद्यैव वा मरणमस्तु युगातरे वा न्याय्यात्पथ प्रविचलन्ति पद न धीराः ॥” अर्थ—नीति में कुशल पुरुष निदा करे वा स्तुति करे, लक्ष्मी प्राप्त हो वा चली जाय, आज ही मरण हो वा युगांतर में हो। परन्तु धैर्यवान् विवेकी पुरुष शास्त्र विहित मार्ग से एक पदमात्र भी चलायमान नहीं होते हैं। अर्थात् लोककृत निन्दा स्तुति आदि की उपेक्षा करके अपने हित का संपादन करते हैं। लोक वासना में अभिनिवेश वाले को आत्मज्ञान नहीं होता है। यह अन्य शास्त्र में भी कहा है.—“न लोक चित्त ग्रहणे रतस्य न भोजनाच्छादन तत्परस्य । न शब्द शास्त्राभिरतस्य मोक्षो न चातिरम्यावसथ प्रियस्य ॥” अर्थ—जो सर्व प्रकार से लोको के चित्तरजन करने में प्रीतिवाला है और जो भोजन आच्छादन में ही तत्पर है तथा व्याकरणादिक अनात्म शास्त्र में अभिनिवेश वाला है और जो अत्यन्त रमणीक गृहों में प्रीतिवाला है, ऐसे को मोक्ष प्राप्त नहीं होता है। इससे मोक्ष की इच्छा वाले को लोकवासना सर्व प्रकार से त्याग देना चाहिये।

शास्त्रवासना

अब शास्त्र वासना का निरूपण करते हैं —शास्त्र के तात्पर्य को न ग्रहण करके शास्त्र के अध्ययनादिकों की वासना को शास्त्र वासना कहते हैं। वह शास्त्र वासना भी-पाठवासना, अर्थवासना, अनुष्ठान वासना भेद से तीन प्रकार की होती है। समग्र आयुष पर्यन्त वेद शास्त्रों के पाठ का ही अध्ययन करते रहना, शास्त्र के तात्पर्य को नहीं जानना, इसको पाठ वासना कहते हैं। पाठवासना भरद्वाज की थी। भरद्वाज ऋषि आयुष के तीन भाग पर्यन्त अर्थात् ७५ वर्ष पर्यन्त वेदों का

पाठ याद करते रहे और अतिजीर्ण वृद्ध अवस्था को प्राप्त हो गये । ऐसे भरद्वाज को देखकर देवराज इन्द्र उनके समीप आकर बोले-हे भरद्वाज ! यदि कदाचित् मैं तुम्हारे को आयुष का चतुर्थ भाग दू तो उस आयुष्य से आप क्या मपादन करोगे ? इन्द्र के उक्त वचन को श्रवण करके भरद्वाज ने कहा “-उस आयुष्य मे भी मैं वेदो के पाठ का ही अध्ययन करूंगा ।” उससे अनन्तर इन्द्र भरद्वाज की पाठवासना निवृत्त करने के लिये भरद्वाज को वेदो को पर्वत रूप से दिखाया और वेदरूप पर्वतो से एक मुष्टि लेकर भरद्वाज को कहा-“हे भरद्वाज ! अब पर्यन्त तुमने यह एक मुष्टि मात्र वेद अध्ययन करे है और ये पर्वतरूप वेद अध्ययन करने को शेष रहते है ।” इस इन्द्र के वचन को श्रवण करके भरद्वाज पाठवामना से निवृत्त हुये थे । उसके अनन्तर इन्द्र ने भरद्वाज को ब्रह्मविद्या का उपदेश किया था । यह गाथा तैत्तिरीयक श्रुति मे भरद्वाजोपाख्यान मे प्रसिद्ध है और वेद शास्त्रो के तात्पर्य को न जानकर समग्र आयुष पर्यन्त वेद शास्त्रो के अर्थ का अध्ययन करते रहने का नाम अर्थवासना है । अर्थवासना भी पाठवासना के समान दु सपाद्य होने से मलिनवासना ही है । इसी से विद्वानो ने कहा है-“अनत शास्त्र बहुवेदितव्यमल्पश्चकालो ब्रह्मवश्चविघ्ना । यत्सार भूत तदुपासितव्यं हसो यथा क्षीरं मिवा-बुमिश्रम् ॥१॥ अधीत्य चतुरो वेदान् धर्मं शास्त्राण्यनेकश । यस्तु ब्रह्म न जानाति दर्वी पाकरस यथा ॥२॥” अर्थ-शास्त्र अनत है । शास्त्र प्रतिपादित पदार्थ भी अनन्त है । वे शास्त्र अल्पकाल मे जाने नही जाते है । आयुष अत्यन्त अल्प है, अल्प आयुष मे भी रोगादिक अनेक विघ्न आते है । ऐसे विघ्नयुक्त अल्प आयुष से सर्व शास्त्रो का अर्थ जानना अशक्य है । इससे जैसे हंस पक्षी जल मिश्रित क्षीर से क्षीर मात्र को ही ग्रहण करता है, वैसे अधिकारी को सर्व शास्त्रो का सार ब्रह्मात्मरूप अर्थ ही ग्रहण करना योग्य है ॥१॥ जो चार वेदो के अर्थ का अध्ययन करता है तथा अनेक धर्म शास्त्रो के अर्थ का अध्ययन करता है, परन्तु ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस प्रकार ब्रह्म को नही जानता

वह दर्वी (चमचा) के समान है अर्थात् जैसे दर्वी अनेक प्रकार के व्यजनो में फिरती है परन्तु उन व्यजनो के रस को नहीं जानती है।

और श्रुति स्मृति शास्त्र ने विधान करे जो कर्म हैं, उन कर्मों के अनुष्ठान में ही समग्र आयुष व्यतीत करने को अनुष्ठान वासना कहते हैं। अनुष्ठान वासना निदाघ में थी। ऋभु ऋषि ने पुनः पुनः उपदेश किया, तो भी निदाघ अनुष्ठान वासना के प्रतिबन्धक होने से ब्रह्मात्म तत्त्व को नहीं जान सका था। तीसरी बार ऋभु के उपदेश से अति क्लेश से सर्व अनुष्ठान का परित्याग करके ब्रह्मात्म तत्त्व का साक्षात्कार कर सका था। यह विष्णु पुराण में विस्तार से है। इससे उक्त तीनों ही प्रकार की शास्त्र वासना आत्मज्ञान में प्रतिबन्धक है।

देहवासना

अब देहवासना का निरूपण करते हैं — इस भौतिक स्थूल शरीर में जो अभिनिवेश है, उसको ही देहवासना कहते हैं। देहवासना भी दो प्रकार की होती है। एक देह त्रिपयक और दूसरी देह सबन्धी गुण विषयक। मनुष्योऽहं ब्राह्मणोऽहम्' इस प्रकार की वासना को देह विषयक वासना कहते हैं। दूसरी देह सबन्धी वासना भी शास्त्रीय और लौकिक भेद से दो प्रकार की होती है। शास्त्रीय वासना भी दो प्रकार की होती है। एक गुणाधान प्रयुक्त होती है और दूसरी दोष निवृत्त प्रयुक्त होती है। शास्त्र विहित गंगा स्नानादिको से देह में सद्गुणों के धारण करने को वासना को गुणाधान प्रयुक्त वासना कहते हैं। और गौचआचमनादिको से देह से दोषों के निवृत्त करने की वासना को दोष निवृत्ति प्रयुक्त कहते हैं। इस प्रकार लौकिक वासना भी दो प्रकार की होती है। तेल, पान मरिच भक्षणादिको से देह में सौंदर्यादिक गुणों को धारण करने की वासना प्रथम है। और मल निवर्तक औषधि जलादिको से देह के मल को निवृत्त करने की वासना दूसरी है। ये सर्व देहवासना ज्ञान के प्रतिबन्धक होने से तथा जन्मांतर का हेतु होने से मलिन वासना ही है।

किवा लोकवासना, शास्त्रवासना, देहवासना, इन तीन वासनाओ से अन्य भी ज्ञान की प्रतिबधक मलिन वासना गीता के पौडश अध्याय मे भगवान् ने —“दभोदर्पोऽभिमानश्च क्रोध पारुष्यमेव च ।” इत्यादिक वचन से, दभदर्पादिक आसुर सपत्तिरूप से कथन की है। इसी प्रकार स्त्री पुत्रादिक विषयों की अभिलाषा भी मलिन वासना ही है। सभी मलिन वासना ज्ञान की प्रतिबधक होने से मुमुक्षु को निवृत्त करना चाहिये। शका —मलिन वासनाओ की निवृत्ति किस उपाय से होती है? समाधान —मलिन वामना पूर्व उक्त रीति से अनेक प्रकार की है। इससे वसिष्ठादिक मुनियो ने उन वासनाओ के निवृत्ति के उपाय भी अनेक प्रकार के कहे है। वे कौन है? नित्य अनित्य वस्तु का विवेक, विषयो मे दोष दर्शन, महात्माओ का सत्सग, विषयीजनो के सग का परित्याग, मैत्री करुणादिक विरोधी वासना की उत्पत्ति, इत्यादिक उपायो से मलिन वासनाओ की निवृत्ति होती है। इससे विवेकादिक उपायो से अपने अत करण मे उन मलिन वासनाओ की उत्पत्ति नहीं होने देना यही वासनाक्षय का अभ्यास है। कहा भी है —“दृश्यासभव बोधेन राग द्वेषादितान वे। रतिर्नवोदिता या तु बोधाभ्यास विदु परम् ।” अर्थ—यह दृश्यमान सर्वप्रपञ्च वास्तव मे अधिष्ठान आत्मा से भिन्न नहीं है। इस प्रकार दृश्यप्रपञ्च के असभव के बोध से, प्रपञ्चरूप विषय के अभाव से, राग द्वेषादिरूप वासना के निवृत्त होने पर पुरुष की अपने स्वरूपानन्द के अनुभव मे दृढ प्रीति उत्पन्न होती है। उसको विद्वान् वासनाक्षय का अभ्यास कहते है।

अन्य प्रकार मलिन वासनाक्षय उपाय

अब अन्य प्रकार से मलिन वासना निवृत्ति के उपाय को प्रतिपादन करने वाले वाक्य कहते है :—“असगव्यवहारित्वाद्भवभावन वज्ज-नात् । शरीर नाश दर्शित्वाद्वासना न प्रवर्तते ॥” अर्थ—‘मै असग हूँ’ इस प्रकार की वृत्तियों के प्रवाहरूप व्यवहार के निरन्तर करने से दूसरी वासना प्रवृत्त नहीं होती है। तथा प्रपञ्च के स्मरण के परित्याग से भी दूसरी वासना प्रवृत्त नहीं होती है। और निरन्तर अपने शरीर

के मरण के दर्शन से भी दूसरी रागादिरूप वासना प्रवृत्त नहीं होती है। अपने शरीर मरण दर्शन से रागादिरूप वासना नहीं होती है। यह अन्य ग्रंथ में भी कहा है —“मस्तक स्थायिन मृत्यु यदि पश्यदय जन । आहरोऽपि न रोचेत् किमुतान्य विभूतय ॥” अर्थ—अपने मस्तक के ऊपर मृत्यु स्थित है उसको कदाचित् यह पुरुष देखे तो इसको भोजन भी प्रिय नहीं लगेगा। तब अन्य विभूतियाँ कैसे प्रिय लगेंगी ? अर्थात् नहीं लगेंगी। ससार में दोष का प्रतिपादक वचन —“दुःख जन्म जरा दुःख, दुःख मृत्यु पुन पुन”। ससार मडल दुःख, पच्यते यत्र जतव ॥” अर्थ—जन्म भी दुःखरूप है, जरा भी दुःखरूप है, पुन पुनः मरण भी दुःखरूप है, यह सर्व ससार मडल दुःखरूप ही है। इस ससार मडल में ये सर्व अज्ञानीजीव पुन पुन जन्म मरणादिको को प्राप्त होते हैं। इस प्रकार आत्मा से भिन्न सर्वजगत् को दुःखरूप जानकर चित्त करने वाले की राग द्वेषादिरूप सर्व मलिनवासना निवृत्त हो जाती है। किंवा विषय लपट पुरुषों के संग का परित्याग भी मलिन वासना की निवृत्ति द्वारा मोक्ष का साधन होता है। यह विष्णु पुराण में भी कहा है,—“नि सगता मुक्ति पदयतीना सगादशेषा प्रभवति दोषा । आरूढ योगोऽपि निपात्यतेऽध सगेन योगी किमुताल्प सिद्धि ॥” अर्थ—विषयासक्त पुरुषों के संग का परित्यागरूप निःसगता सन्यासियों के लिये मुक्ति प्राप्ति का मार्ग है। दयो ? विषयासक्त पुरुषों के संग से राग, द्वेष, मोहादिक सर्वदोष प्राप्त होते हैं। मलिन वासनारूप दोषों से योगारूढ पुरुष का भी अधःपतन होता है। फिर योगारूढ होने की इच्छावाले का अधःपतन क्यों नहीं होगा ? अर्थात् होगा ही। तत्त्ववेत्ता को विषय लपट पुरुषों से दूर रहना चाहिये। यह अन्य ग्रंथ में भी कहा है —“तस्माच्चरेत् वै योगी सता धर्मस-गर्हयन् । जना यथावमन्येरन्गच्छेयुर्नैव सगतिम् ॥” अर्थ—तत्त्ववेत्ता श्रेष्ठ पुरुषों के धर्म को दूषित नहीं करते हुये लोक में इस प्रकार विचरे जैसे विषयासक्त लोग अपमान करते हुये तत्त्ववेत्ता की सगति में न आये दूर ही रहे। भारत में भी कहा है—“अहेरिब गणाद्भीत सन्मानाच्चर

कादिव । कुणपादिव च स्त्रीभ्यस्त देवा ब्राह्मण विदु ॥” अर्थ—जैसे देहाभिमानी पुरुष सर्प से भयभीत होता है, वैसे विद्वान् लोको के समूह से भयभीत हो । जैसे लोक नरक से डरते हैं, वैसे विद्वान् सन्मान से डरे । जैसे लोक मृतक शरीर से डरते हैं, वैसे जो स्त्रियो से डरता है उस विद्वान् को देवता ब्राह्मण अर्थात् जीवन्मुक्त कहते हैं । इससे मुमुक्षु जन उक्त सर्व का त्याग करके एकात देश मे ‘अहंब्रह्मास्मि’ इस प्रकार से ध्यान करे । इस ध्यान का फल स्मृति मे कहा है—“अहमस्मि परब्रह्म वासुदेवाख्यमव्यय । इति यस्य स्थिरा बुद्धि समुत्तो नात्र सशयः ॥” अर्थ—उत्पत्ति नाश से रहित वासुदेव नामक परब्रह्म मैं हूँ । इस प्रकार जिसकी बुद्धि स्थिर है, वही मुक्त है । इसमे किंचित्मात्र भी सशय नहीं है । इससे यह सिद्ध होता है —जो विषया-सक्त स्त्री पुरुषो का सग त्यागकर ब्रह्म का चितन करता है उसकी सर्वमलिन वासनाये निवृत्त हो जाती है ।

सत्सग से मलिन वासना निवृत्ति

सत्सग भी वासना की निवृत्ति द्वारा मोक्ष का साधन है—“महत्सेवा द्वार माहृविमुक्तेस्तमो द्वारयोषिना सगिसगम् । महातस्ते समचित्ता. प्रशाता विमन्यव सुहृद साधवोय ॥” अर्थ—विद्वान् महात्मा पुरुषो की सेवा को मुक्ति का साधन कहते हैं । स्त्रियो के सगो पुरुषो के सग को नरक प्राप्ति का साधन कहते हैं । महत्पुरुष किसको कहते हैं ? जो समचित्त है अर्थात् समब्रह्म मे ही जिन का चित्त रहता हो वा शत्रु मित्र मे समान चित्त हो । अतिशय शात स्वभाव, क्रोध रहित, सर्व सुहृद अनुपकारी का भी उपकार करने वाले । साधु अर्थात् शमदम से सपन्न हो, उनको ही महत्पुरुष कहते हैं । ऐसे महत्पुरुष की श्रद्धाभक्ति पूर्वक सेवा और सगति मलिन वासना को निवृत्ति द्वारा मोक्ष का साधन होती है ।

मैत्री करुणादि से मलिन वासना की निवृत्ति

मैत्रि करुणादिक विरोधी वासना से मलिन वासनाओ की निवृत्ति

कहते हैं —मैत्री आदिक विरोधी वासना पतजलि ऋषि ने योग सूत्र में कही है —“मैत्री करुणा मुदितोपेक्षाणां सुखं दुःखं पुण्यापुण्यविषयाणां भावना तश्चित्तप्रसादनम् ॥” अर्थ—मैत्री, करुणा, मुदिता उपेक्षा, ये चार प्रकार की शुभवासना होती है। सुखी प्राणियों में ये सर्व हमारे ही हैं इस प्रकार की भावना को मैत्री कहते हैं। दुःखी प्राणियों में जैसे हमारे को दुःख नहीं हो वैसे इन सर्व प्राणियों को भी दुःख नहीं होना चाहिये। इस प्रकार की भावना को करुणा कहते हैं। पुण्यवान् पुरुषों को देखकर प्रसन्नता होने को मुदिता कहते हैं। पापी पुरुषों से उदासीनता को उपेक्षा कहते हैं। इस प्रकार की मैत्री आदिक चार भावना वाले की राग, द्वेष, असूया, मद, मात्सर्य आदिक सर्व मलिन वासना निवृत्त हो जाती है और चित्त शुद्ध हो जाता है। इस प्रकार ही गीता के षोडश अध्याय में भगवान् ने—“अभयसत्त्व-सशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः । दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायतप आर्जवम् ॥१॥ अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् । दयाभूते-ष्वलोलुप्त्वमार्दवं ह्रीरचापलम् ॥२॥ तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता । भवति सपदं देवीमभिजातस्य भारत ॥३॥ इन तीन श्लोको में कथित देवी सपत्न्य विरोधी वासना के अभ्यास से दम्भ दर्पादिक आसुरी सपत्न्य मलिन वासना निवृत्त हो जाती है। इसी प्रकार गीता के त्रयोदश अध्याय में भगवान् ने—“अमानित्वमदभित्वमहिंसाक्षातिरार्जवम् । आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः । इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहकार एव च । जन्ममृत्युजरा व्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥२॥ असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु । नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥३॥ मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी । विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनससदि ॥४॥ अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानयदनोऽन्यथा ॥५॥ इन पाँच श्लोको में कथित अमानित्वमदभित्व आदिक ज्ञान के साधनों के अभ्यास से उनसे विपरीत भ्राति ज्ञान के साधन मानदम्भादिक निवृत्त हो जाते हैं।

सन्यासी के षट् धर्म

इस प्रकार विद्वत्सन्यासी जब सकल्प पूर्वक उन मैत्री आदिक शुभ वासनाओं को तथा अमानित्वादिक धर्मों को अभ्यास से संपादन करता है, तब सूर्य के उदय होने से तम निवृत्ति के समान उसकी पूर्व उक्त सर्वमलिन वासना निवृत्त हो जाती है। उससे अनन्तर वह विद्वत्सन्यासी अभ्यास द्वारा अजिह्वत्वादिक षट् धर्मों को संपादन करे। वे षट् स्मृति में इस प्रकार कथन किये हैं —“अजिह्व षडक पगुरधो बधिर एव च। मुग्धश्च मुच्यते भिक्षु षट्भिरेतैन सशय ॥” अर्थ—अजिह्व, षडक, पगु, अध, बधिर, मुग्ध इन षट् धर्मों के सेवन करने से सन्यासी जीवन्मुक्ति को प्राप्त होता है। इससे सन्यासी को ये षट् धर्म अवश्य संपादन करने चाहिये।

शास्त्र कथित षट् धर्मों के लक्षण

अजिह्व लक्षण —“इदमिष्टमिद नेति योऽश्नन्नपि न सज्जते। हित सत्य मित वक्ति तमजिह्व प्रचक्षते॥” अर्थ—जो सन्यासी अन्नादिक भक्षण करते समय यह अन्न स्वादु है यह अन्न अस्वादु है ऐसे नहीं कहता है तथा हितकर, सत्य प्रमित वचन बोलता है उस सन्यासी को अजिह्व कहते हैं। षडक लक्षण —“अद्यजाता यथा नारी तथा षोडश वार्षिकीम्। शतवर्षा च यो दृष्ट्वा निर्विकार स षडक ॥१॥ जैसे आज की जन्मी अतिबाला और शत वर्ष की अति वृद्धा स्त्री को देखकर काम रूप विकार उत्पन्न नहीं होता है, वैसे षोडश वर्ष की युवा स्त्री को देखकर भी काम विकार से रहित रहे उस सन्यासी को षडक कहते हैं। पंगु लक्षण —“भिक्षार्थमटन यस्य विष्मूत्र करणाय च। योजन न परयाति सर्वथा पगुरेव स ॥” अर्थ—जिस सन्यासी का भिक्षा के लिये ही गमन होता है तथा विष्ठा मूत्र परित्याग के लिये गमन होता है। अन्य किसी प्रयोजन से गमन नहीं होता और जो एक योजन से अधिक मार्ग नहीं चलता उस सन्यासी को पगु कहते हैं। अध लक्षण —तिष्ठतो ब्रजतो वापि यस्य चक्षुर्न दूरगम्। चतुर्गुणा भुव त्यक्त्वा परिव्राट् सोऽध उच्यते ॥” अर्थ—जिस सन्यासी के नेत्र इन्द्रिय स्थित

बा चलते समय चतुर्युग भूमि (१६ हाथ) को छोड़कर दूर नहीं जाते उस सन्यासी को अध कहते हैं। बधिर लक्षण —“हिताहित मनोराम वच शोकावह च यत् । य शृणोति न श्रुत्वापि बधिर स प्रकीर्तित ॥” अर्थ—जो सन्यासी हर्ष को प्राप्त कराने वाले अनुकूल वचन तथा शोक की प्राप्ति कराने वाले प्रतिकूल वचन श्रवण करके भी नहीं श्रवण करता है अर्थात् हर्ष शोक को प्राप्त नहीं होता है उस सन्यासी को बधिर कहते हैं। मुग्ध लक्षण —“सान्निध्ये विषयाणां च समर्थोऽविकलैर्न्द्रियः । सुप्त वद्वर्तते नित्य सभिक्षुर्मुग्ध उच्यते ॥” अर्थ—विषयों के समीप होने पर जो सन्यासी समर्थ होकर भी तथा सर्व इन्द्रियों से सपन्न होकर भी उन विषयों में प्रवृत्त नहीं होता किंतु सुषुप्त के समान उन विषयों से उपराम रहता है उस सन्यासी को मुग्ध कहते हैं। इस प्रकार अजिह्मत्वादिक षट् धर्मों का अभ्यास करके पश्चात् चिन्मात्र वासना का अभ्यास करे।

चिन्मात्र वामना

यह नाम रूपात्मक सर्व जगत् चैतन्य में कल्पित होने से स्वतः सत्ता स्फुरण से रहित है। इससे उस अधिष्ठान चैतन्य के सत्ता स्फुरण पूर्वक ही जगत् का स्फुरण होता है। इस प्रकार जगत् में नाम रूप दोनों अशो की मिथ्यात्व निश्चय से उपेक्षा करके सर्वत्र परिपूर्ण अस्ति भाति प्रियरूप अधिष्ठान चैतन्य मैं हूँ, इस प्रकार की निरन्तर भावना को चिन्मात्र वासना कहते हैं। वह चिन्मात्र वासना भी दो प्रकार की होती है। एक तो कर्ता, कर्म, करण इस त्रिपुटी के स्मरण पूर्वक चिन्मात्र वासना होती है और दूसरी त्रिपुटी के स्मरण से रहित केवल चिन्मात्र वासना होती है। इस सर्व जगत् को मैं अपने मन से चिन्मात्ररूप जानता हूँ। इस प्रकार की भावना तो प्रथम त्रिपुटी पूर्वक चिन्मात्र वासना है। इस चिन्मात्र वासना का सप्रज्ञात समाधि कोटि में अतर्भाव है, अर्थात् इस प्रथम चिन्मात्र वासना को ही योग शास्त्र वाले सप्रज्ञात समाधि कहते हैं। और कर्ता, कर्म, करण इस त्रिपुटी के स्मरण से रहित मैं चिन्मात्र हूँ, इस भावना को केवल चिन्मात्र

वासना कहते हैं। इस केवल चिन्मात्र वासना का असप्रज्ञात समाधि कोटि में अतर्भाव है, अर्थात् इस केवल चिन्मात्र वासना को ही योग शास्त्र वाले असप्रज्ञात समाधि कहते हैं। सर्वजगत् को चिन्मात्र रूपता शुक्र ने बलि को कही थी —“चिदिहास्तीह चिन्मात्र सर्वचिन्मय मेवतत् । चित्त्वं चिदहमेते च लोकाश्चिदिति सग्रहः ॥” अर्थ—हे राजन् ! इस सर्व जगत् में चैतन्य ही अधिष्ठानरूप से व्यापक है। इससे यह सर्व जगत् चैतन्यमात्र ही है, तू भी चैतन्यरूप ही है, मैं भी चैतन्यरूप हूँ और ये सर्व लोक भी चैतन्यरूप ही हैं। इस प्रकार चिन्मात्र वासना का दृढ अभ्यास करने पर पूर्व उक्त सर्व मलिन वासना निवृत्त हो जाती है। यही वासनाक्षय का अभ्यास है।

मनोनाश

अब मनोनाश के कहने के लिये प्रथम मन का स्वरूप कहते हैं — लाक्षा सुवर्णादिको के समान सावयव तथा कामादिक वृत्तिरूप से परिणाम वाला अतः करण ही मननरूप होने से मन कहा जाता है। वह मन सत्त्व, रज, तम, तीन गुणरूप होता है। क्यो ? सत्त्व, रज, तम, इन तीनों गुणों के यथाक्रम से विकाररूप सुख, दुःख, मोह, ये तीन धर्म हैं। वे तीनों धर्म मन के आश्रित होकर ही प्रतीत होते हैं। इससे मन में सत्त्वादि त्रिगुण रूपता सिद्ध होती है। मन राजस तामस वृत्तियों से वृद्धि को प्राप्त होकर अतिस्थूल हो जाता है। वह स्थूल मन आत्म साक्षात्कार के लिये योग्य नहीं होता है। क्यो ? आत्मा अतिसूक्ष्म होने से दुर्विज्ञेय है। ऐसे सूक्ष्म आत्मा का स्थूलमन से साक्षात्कार संभव नहीं है। कैसे ? जैसे स्थूल कुदाल से सूक्ष्म वस्त्र का सीना संभव नहीं है किंतु सूक्ष्म सूची से ही सूक्ष्म वस्त्र का सीना संभव है, वैसे सूक्ष्म मन से सूक्ष्म आत्मा का साक्षात्कार संभव है। और—“दृश्यते त्वर्क्ष्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्म दर्शिभिः ॥” यह श्रुति भी अति सूक्ष्मबुद्धि से ही आत्मा का साक्षात्कार कहती है। इससे आत्मसाक्षात्कार के लिये मन की सूक्ष्मता अवश्य अपेक्षित है।

• वह मन की सूक्ष्मता राजस तामस वृत्तियों के निरोध से सिद्ध

होती है। इससे उन वृत्तियों के निरोध से मन की सूक्ष्मता संपादन करना ही मन का नाश है। यहा यह तात्पर्य है —मन का नाश दो प्रकार का होता है। एक अरूपनाश और दूसरा सरूपनाश। मन के पुन उत्थान से रहित स्वरूप से नाश को अरूपनाश कहते है। और स्वरूप से मन के विद्यमान रहते हुये भी उपाय से मन की वृत्तियों के नाश को सरूपनाश कहते है। मन के अरूपनाश से तो तत्त्ववेत्ता को विदेह मुक्ति प्राप्त होती है। और मन के सरूपनाश से जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है। इससे यहा मनोनाश शब्द से सरूपनाश ही विवक्षित है। शका—राजस तामस वृत्तियों के निरोध से मन की सूक्ष्मता सम्पादन को आपने मनोनाश कहा है। सो वृत्तियों का निरोध किस उपाय से होता है ?

चित्त जय उपाय

समाधान.—वृत्ति निरोध के चार प्रकार के उपाय वसिष्ठ ने कहे है —“अध्यात्म विद्याधिगम साधु सगम एव च। वासना सपरित्याग प्राणस्पद निरोधनम्। एतास्तु युक्तय पुष्टा सति चित्तजये किल ॥” अर्थ—अध्यात्मविद्याधिगम, साधुसग, वासनासपरित्याग, प्राणस्पद निरोधन। ये चार प्रकार के उपाय चित्त के जय करने मे प्रबल कारण है। प्रत्यक् आत्मा को ब्रह्मरूप से कथन करने वाली विद्या को अध्यात्म विद्या कहते है। अध्यात्म विद्या की प्राप्ति को अध्यात्म विद्याऽधिगम कहते है। वह भी चित्त जय का साधन है। क्यों ? यह नाम रूपात्मक सर्व जगत् मिथ्या है। मै ही सर्वत्र परिपूर्ण परमानन्द एकरस हूँ। मेरे से भिन्न कोई भी कारण वा कार्य नहीं है। मैं ही सर्वरूप हूँ। इस प्रकार की अध्यात्म विद्या के प्राप्त होने पर तत्त्ववेत्ता सर्व दृश्य प्रपञ्च को मिथ्यारूप से जानता है। इससे विद्वान् का मन तादृश प्रपञ्च मे भी प्रवृत्त नहीं होता और आत्मा मन वाणी का अविषय है। इससे आत्मा मे भी वह मन प्रवृत्त नहीं होता। इस प्रकार अतर बाह्य प्रवृत्तियों से रहित होकर मन सर्व वृत्तियों के अनुदय से ईन्धन रहित अग्नि के समान अपने अधिष्ठान रूप कारण मे लय

होता है। इससे अध्यात्म विद्या की प्राप्ति मनोनाश में मुख्य कारण है। और जो बुद्धि की मदता से अध्यात्म विद्या संपादन करने में असमर्थ है, उसके लिये दूसरा साधु सगम उपाय है।

क्यों ? महात्मा पुरुष अधिकारी को पुनः पुनः प्रत्यक् आत्मा की ब्रह्मरूपता तथा जगत् का मिथ्यापना स्मरण कराते हैं तथा बोधन करते हैं। उससे अधिकारी को अध्यात्म विद्या की प्राप्ति होकर मनोनाश होता है। इससे साधु सगम भी अध्यात्म विद्या की प्राप्ति द्वारा मनोनाश का उपाय है। किन्वा जो पुरुष विद्यामद, धनमद, कुलमद, आचारमद, इत्यादिक मदों से युक्त होने से साधु सगम भी नहीं कर सकता उसके लिये मननिरोध का उपाय वासना सम्परित्याग है। विवेक से मदादिरूप मलिन वासना की निवृत्ति को वासना संपरित्याग कहते हैं। अब विद्या मदादि का स्वरूप और मद निवर्त्तक विवेक का स्वरूप वर्णन करते हैं.—

विद्या मदादि का स्वरूप तथा मद निवर्त्तक विवेक का स्वरूप

इस भूलोक में एक मैं ही पंडित हूँ, मेरे से अन्य दूसरा कोई पंडित नहीं है। जो पुरुष पंडित कहलाते हैं, वे कुछ भी नहीं जानते हैं। इस प्रकार के मानस अभिमान को विद्यामद कहते हैं। विद्यामद की निवृत्ति इस प्रकार के विवेक से होती है —पंडितपने के अभिमान वाले जो बालाकि, शाकल्य आदिक हुये हैं, उनका भी अजातशत्रु, याज्ञवल्क्य आदिक विद्वानों से पराभव हुआ है। और मनुष्य से लेकर श्री दक्षिणामूर्ति पर्यन्त तारतम्यता से विद्या का उत्कर्षपना देखने में आता है। सर्व के आदि गुरु दक्षिणामूर्ति सदा शिव में ही निरनिशय विद्या का उत्कर्षपना है। दूसरे सर्व पंडितों में सातिशय विद्या का उत्कर्षपना है। इससे हमसे अधिक पंडित से हमारा भी पराभव हो सकता है। इस प्रकार निरन्तर चिंतन करने से विद्यामद निवृत्त हो जाता है। और मैं ही धनवान् हूँ मेरे समान कोई धनी नहीं है। इस प्रकार के मानस अभिमान को धनमद कहते हैं। धनमद की निवृत्ति इस प्रकार के विवेक से होती है —लक्षपति जो व्यवहार करता है, वह व्यवहार

अलक्षपति नहीं कर सकता। इससे लक्षपति से अलक्षपति का पराभव होता है। कोटिपति से लक्षपति का पराभव होता है। तब मुझ रक की क्या गिनती है? मेरे से अधिक कुबेर के समान बहुत धनी है। इस प्रकार निरन्तर चितन करने से धनमद निवृत्त हो जाता है। हमारा कुल सर्व में श्रेष्ठ है, ऐसे अभिमान को कुलमद कहते हैं। हमारा आचार सर्व में श्रेष्ठ है, इस अभिमान को आचारमद कहते हैं। इन दोनों मदों की भी यथायोग्य विवेक से निवृत्ति हो जाती है। इस प्रकार विवेक से विद्यामदादिक मलिन वासनाओं की निवृत्ति करता है, उसका साधु सगमादिकों की प्राप्ति से मनोनाश सिद्ध होता है। इससे वासना सपरित्याग भी मनोनाश का उपाय है।

किंवा मलिन वासनाओं की अति प्रबलता से जो उक्त विवेक से वासनाओं के परित्याग में समर्थ नहीं हो सकता, उसके लिये शास्त्र ने प्राणास्पद का निरोध रूप उपाय कहा है अर्थात् वह प्राण निरोध से मनोनाश सिद्ध करे। अब प्राण निरोध रूप उपाय कहते हैं —

प्राणनिरोध रूप उपाय

“प्राणायाम दृढाभ्यासाद्युक्त्या च गुरुदत्तया। आसनाशन योगेन प्राणास्पदे निरुध्यते ॥” अर्थ—योगाभ्यास करने वाले गुरु से प्राप्त युक्ति द्वारा प्राणायाम का दृढ अभ्यास करे फिर उस अभ्यास से आसन योग तथा अशन योग करने से प्राणों की गति का निरोध होता है। प्राण निरोध से मनोनाश होता है। प्राण निरोध (प्राणायाम) का प्रकार अश २० में लिख आये हैं, वहाँ देखें। प्राण निरोध, मनोनाश का उपाय श्रुति ने भी कहा है,—योगी दो प्रकार का होता है। एक तो दैवीसप्त रूप शुभवासना वाला और दूसरा आसुरी सप्त रूप मलिन वासना वाला। प्रथम योगी को जो श्रुति ने पूर्व मंत्र से निरन्तर ब्रह्म चितन रूप राजयोग का उपदेश किया है, वह पूर्व मंत्र यह है—“त्रिभिरुक्तस्थाप्य सप्त शरीर हृदीन्द्रियाणि मनसा सन्निवेश्य। ब्रह्मोद्भूतेन प्रतरेत विद्वान् स्वोक्तानि सर्वाणि भयावहानि।” अर्थ—योगी एकात देश में पवित्र आसन पर अपने शरीर के कटिग्रीवादिक को सम करके स्थापन करे तथा मन

सहित सर्व इन्द्रियो का निरोध करके हृदय मे 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकार निरन्तर चित्तन करे । इस ब्रह्म चित्तन रूप नौका से योगी भय-प्रद माया रूप नदी के प्रवाहो को पार करता है । और दूसरे योगी के लिये श्रुति ने दूसरे मन्त्र से प्राणनिरोध के उपाय रूप हठयोग का उपदेश किया है । वह द्वितीय मन्त्र यह है — "प्राणान्प्रपीड्येह सुयुक्त चेष्टः क्षीणे प्राणे नासिकयोच्छ्वसीत । दुष्टाश्वयुक्तमिववाहमेन विद्वान्मनोधार येद प्रमत्तः ॥" अर्थ-युक्त आहार विहारादिक चेष्टा युक्त, योगी प्राणायाम से प्राणो की गति का निरोध करे । उससे अनन्तर जैसे प्रमाद से रहित सारथी दुष्ट अश्वयुक्त रथ को बलात्कार से श्रेष्ठ मार्ग मे स्थित करता है, वैसे प्रमाद से रहित योगी दुष्ट इन्द्रिय युक्त मन को विषयो से निवृत्त करके आनन्द एक रस ब्रह्म मे स्थित करे ।

आसनयोग

अब आसन योग का निरूपण करते है । आसनयोग का स्वरूप, आसन योग के साधन और आसन योग का फल पतञ्जलि ऋषि ने यथा क्रम से इन तीन सूत्रो से कहा है — "स्थिर सुखमासनम् ॥१॥ प्रयत्न शैथिल्यानतसमापत्तिभ्याम् ॥२॥ ततो द्वद्वानभिघात ॥३॥ अर्थ-चञ्चलता से रहित सुख प्रद स्थिति से बैठने को आसन कहते है ॥१॥ वह आसन प्रयत्न शैथिल्य और अनतसमापत्ति इन दोनो साधनों से सिद्ध होता है । लौकिक वैदिक कर्मों के त्याग को प्रयत्न शैथिल्य कहते है । लौकिक वैदिक कर्मों मे प्रवर्त्तमान स्थिर आसन नही हो सकता । इस लौकिक वैदिक कर्मों का त्याग भी आसन का साधन है । और अनत भगवान् अपने सहस्र फणो पर इस पृथ्वी को धारण करके वर्त्तमान है, सो अनत भगवान् मैं हूँ । इस प्रकार के चित्तन को अनतसमापत्ति कहते है । इस अनतसमापत्ति से आसन के प्रतिबन्धक पाप नष्ट होते है ॥२॥ आसन जय से शीत उष्णादिक द्व द्वो की निवृत्ति होती है, वही आसनयोग का फल है ।

अशनयोग

अब अशन योग कहते है— "द्वो भागौ पूरयेदन्नेर्जलेनैकं प्रपूरयेत् ।

माहृतस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवगेषयेत् ॥” अर्थ-योगाभ्यास करने वाला अपने उदर के दो भागों को अन्न से पूर्ण करे और एक भाग को जल से पूर्ण करे तथा प्राण वायु के मुख पूर्वक संचार के लिये एक भाग को खाली रखे। इस प्रकार प्राणायाम, आसनयोग, अशनयोग, इन तीनों से प्राण की गति का निरोध होता है। प्राण के निरोध होने पर चित्त की सर्व वृत्तियाँ निरुद्ध होती हैं। क्यों ? चित्त की वृत्तियों का उदय प्राण की गति के अधीन ही होता है। तात्पर्य यह है — जो पदार्थ जिस वस्तु के अधीन होता है, वह पदार्थ उस वस्तु के निरोध होने पर ही निरुद्ध होता है। कैसे ? जैसे पट तन्तुओं के अधीन है, वह तन्तुओं के निरोध होने पर निरुद्ध होता है। और जैसे बाह्य इन्द्रिय चित्त के अधीन है, वे चित्त के निरोध होने पर ही निरुद्ध होती हैं, वैसे ही चित्त वृत्तियाँ प्राण की गति के अधीन हैं, वे प्राण के निरोध होने पर ही निरुद्ध होती हैं। उससे अनंतर स्वभाव से ही आत्मा अनात्माकार अन्तःकरण अनात्माकार वृत्तियों के निरोध होने पर एक आत्माकार ही होता है। इस प्रकार चित्त की वृत्तियों के निरोध को ही मनोनाश कहते हैं। ऐसा मनोनाश प्राप्त होने पर विद्वान् को आत्म में एकाकार मन से आनन्द एकरस अपरिच्छिन्न रूप प्रत्यक् आत्मा का अनुभव होता है। इसी उक्त अर्थ को पूर्व वृद्ध आचार्यों ने “आत्मानात्माकार स्वभावतोऽवस्थित सदा चित्तम् आत्मैकाकारतया तिरस्कृतानात्मदृष्टि विदधीत ॥” इस श्लोक से कहा है। और इसी उक्त वृत्तियों के निरोध को पातजल शास्त्र योग कहते हैं। सूत्र-“योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः।” अर्थ-चित्त की सर्व वृत्तियों के निरोध का नाम योग है।

पञ्च प्रकार वृत्ति निरोध

वृत्तियाँ पञ्च प्रकार की हैं — प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा, स्मृति। प्रमाणजन्य प्रमाज्ञान को प्रमाणवृत्ति कहते हैं। योग शास्त्र में प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द ये तीन ही प्रमाण मानते हैं। इससे उनके मत ६०

मे प्रमावृत्ति भी तीन प्रकार की ही होती है। वेदान्त मे—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि ६ प्रमाण मानते हैं। इससे वेदान्त मिद्धान्त मे प्रमावृत्ति भी षट् प्रकार की होती है। प्रमावृत्ति का वर्णन पूर्वे प्रमाण निरूपण अशो मे हो गया है। मिथ्या ज्ञान को विपर्यय कहते हैं। सशय को विकल्प कहते हैं। सस्कारजन्यज्ञान को स्मृति कहते हैं। इन तीनों का वर्णन भी यथा प्रसंग पूर्व हो चुका है। तामसो वृत्ति को निद्रा कहते हैं। इन पंच प्रकार की वृत्तियों के निरोध को ही योग कहते हैं। अथवा पूर्व कथित मैत्री करुणादिक दैवी वृत्तियों के और दश दर्पादिक आसुर वृत्तियों के निरोध को योग कहते हैं। उन वृत्तियों के निरोध का साधन क्या है ?

वैराग्य वर्णन

समाधान —पतञ्जलि ऋषि ने—“अभ्यास वैराग्याभ्या तन्निरोधः।” इस सूत्र से अभ्यास, वैराग्य को वृत्ति निरोध का साधन कहा है। और भगवान् ने भी गीता मे—“असंशय महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्। अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते॥” इस श्लोक मे अभ्यास वैराग्य को ही मन के निग्रह का साधन कहा है। जिस वस्तु मे दोष दृष्टि से वैराग्य होता है, उस वस्तु मे मन की प्रवृत्ति नहीं होती है। इससे वैराग्य मन निग्रह का साधन सभव है। वैराग्य की न्यूनता अधि-कता का कथन करने के लिये वैराग्य के विभाग कहते हैं —वैराग्य दो प्रकार का होता है। एक अपर वैराग्य और दूसरा पर वैराग्य। अपर वैराग्य चार प्रकार का होता है। १-यतमान २-व्यतिरेक ३-एकेन्द्रिय ४-वशीकार। ससार मे यह वस्तु सार है और यह वस्तु असार है। इस प्रकार सार असार के विवेक को यतमान वैराग्य कहते हैं। चित्त के राग द्वेषादिक दोषो मे से इतने दोष तो हमारे निवृत्त हो गये हैं और इतने दोष शेष रहे हैं। इस प्रकार विचार करके उन विद्यमान दोषो को निवृत्त करने के प्रयत्न को व्यतिरेक वैराग्य कहते हैं। मन मे विषयो की इच्छा रहते हुये भी इन्द्रियो के निरोध के प्रयत्न को एकेन्द्रिय वैराग्य कहते हैं। इस लोक तथा परलोक के विषयो को नाशवान् जान-

कर उनके त्याग की इच्छा को वशीकार वैराग्य कहते हैं। यही वशी-
कार वैराग्य का स्वरूप पतञ्जलि ऋषि ने—“दृष्टानुश्रविक विषय
वितृष्णस्य वशीकार सजा वैराग्यम् ।” इस सूत्र से कहा । वशीकार
वैराग्य भी मद, तीव्र, तीव्रतर भेद से तीन प्रकार का होता है। पुत्र स्त्री
धन इत्यादिक प्रिय पदार्थों का वियोग होने पर, इस ससार को धिक्कार
है, इस प्रकार की बुद्धि से विषयो के त्याग की इच्छा को मद वैराग्य
कहते हैं। इस जन्म मे मेरे को पुत्र, स्त्री, धनादिक पदार्थ नहीं प्राप्त
होने चाहिये। इस प्रकार की स्थिर बुद्धि से विषयो के त्याग की इच्छा
को तीव्र वैराग्य कहते हैं। पुनरावृत्ति से युक्त जो ब्रह्मलोक पर्यन्त सर्व
लोक मेरे को प्राप्त नहीं होने चाहिये। इस प्रकार स्थिर बुद्धि से उन
सर्व विषयो के त्याग की इच्छा को तीव्रतर वैराग्य कहते हैं।

अभ्यास योग

और अग्यास तो योग का अतरग साधन है। अतरग साधन की
सिद्धि बहिरग साधन से बिना सभव नहीं है। इससे उपाय सहित बहि-
रग साधनो का निरूपण करके अभ्यास निरूपण के लिये प्रथम फल
रूप वृत्ति निरोध का विभाग वर्णन करते हैं। चित्त वृत्तियों का निरोध
रूप योग दो प्रकार का होता है। एक सप्रज्ञात समाधिरूप और दूसरा
असप्रज्ञात समाधिरूप। कर्ता, कर्म, करण इस त्रिपुटी के अनुसन्धान से
रहित एक लक्ष्य वस्तु विषयक सजातीय वृत्तियों के प्रवाह को सप्रज्ञात
समाधि कहते हैं। इस सप्रज्ञात समाधि का अगभूत जो समाधि है,
उसमे त्रिपुटी के अनुसन्धान पूर्वक सजातीय वृत्तियों का प्रवाह होता है।
उस अग समाधि मे इस सप्रज्ञात समाधि के लक्षण की अतिव्याप्ति की
निवृत्ति के लिये यहा त्रिपुटी के अनुसन्धान से रहितपना कहा है। यह
सप्रज्ञात समाधि का स्वरूप अन्य ग्रन्थो मे भी कहा है —“विलाप्य
विकृति कृत्स्ना सभव व्यत्ययक्रमात्। परिशिष्टन्तु चिन्मात्रम् सदानन्द
विचिन्तयेत् ॥१॥ ब्रह्माकार मनोवृत्ति प्रवाहोऽहकृतिविना। सप्रज्ञात
समाधिः स्याद्विज्ञानाभ्यास प्रकर्षज ॥२॥ अर्थ—चेतन मे अध्यस्त अज्ञान
और अज्ञान के कार्य सर्व प्रपञ्च को उत्पत्ति क्रम से विपरीत क्रम द्वारा

स्थूल सूक्ष्मादि क्रम से चिदात्मा में लय करके अर्थात् चिदात्मा से भिन्न यह प्रपञ्च नहीं है। इस प्रकार का निश्चय करके शेष रहे सदानन्द रूप चिन्मात्र को गुरु उपदिष्ट महावाक्य से अभेद रूप करके चिन्तन करे अर्थात् मैं सच्चिदानन्द ब्रह्मस्वरूप हूँ, इस प्रकार चिन्तन करे।

और त्रिपुटी का अनुसन्धान रूप अहंकृति से बिना 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकार की मन की वृत्तियों के प्रवाह को सप्रज्ञात समाधि कहते हैं। सप्रज्ञात समाधिध्यानाभ्यास के प्रकर्ष से उत्पन्न होती है। योगशास्त्र की रीति से सप्रज्ञात समाधिरूप योग के अष्ट अंग हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि, ये अष्ट अंग हैं। इनमें यमादिक पांच तो सप्रज्ञात समाधि के बहिरंग साधन हैं और धारणा-दिक तीन अंतरंग साधन हैं। समाधियोग के अष्ट अंगों का वर्णन २०वें अंश में कर आये हैं, वहाँ देखें। सप्रज्ञात समाधि के अभ्यास से जब मन प्रत्यक् आत्मा में एकाग्र होता है। तब उस मन में एक ऋतभरा नाम की प्रज्ञा उत्पन्न होती है। अतीत अनागत दूर व्यवहित सूक्ष्म इत्यादिक सर्व पदार्थों को विषय करने वाले योगी के प्रत्यक्ष ज्ञान को ऋतभरा प्रज्ञा कहते हैं। ऐसी ऋतभरा में स्थित योगी को निर्विकल्प समाधि प्राप्त नहीं होती है। इससे ऋत प्रज्ञा का भी निरोध करके सप्रज्ञात समाधि के अभ्यास करने वाले योगी को आत्मसाक्षात्कार होकर परवैराग्य प्राप्त होता है। 'गुणेषु वैतृष्य परवैराग्यम्' अर्थ—सत्त्व, रज, तम, इन गुणों के परिणामरूप इस लोक तथा परलोक के सर्व विषयों की तृष्णा से रहित होने को परवैराग्य कहते हैं। यह परवैराग्य का स्वरूप पतजलि ऋषि ने भी योगशास्त्र में कहा है—“ततः परपुरुषं ख्यातेर्गुणवैतृष्यम्।” अर्थ—प्रत्यक् आत्मा के ज्ञान से गुणों के परिणामरूप सर्व विषयों में तृष्णा से रहित होने को परवैराग्य कहते हैं।

यह परवैराग्य निर्विकल्प नाम की असप्रज्ञात समाधि का अंतरंग साधन है। यह भी पतजलि ऋषि ने कहा है—“तीव्र सवेगानामासन्नं समाधि लाभः।” अर्थ—परवैराग्य वाले को शीघ्र ही असप्रज्ञात समाधि

प्राप्त होती है। परवैराग्य से अनन्तर भी अभ्यास करना योग्य है। किसी भी उपाय करके मैसर्व वृत्तियों के निरोधरूप असप्रज्ञात समाधि मे स्थित हो जाऊँ। इस प्रकार के उत्साहरूप प्रयत्न को अभ्यास कहते है। यही अभ्यास का लक्षण पतञ्जलि ऋषि ने योगसूत्र मे कहा है.—“तत्र स्थितौ प्रयत्नोऽभ्यासः।” उत्साहरूप प्रयत्न के भी निरोध होने पर ही सर्व वृत्तियों का निरोध होता है। उस सर्व वृत्तियों के निरोध को ही असप्रज्ञात समाधि कहते है। शका—उत्साहरूप प्रयत्न के निरोध मे दूसरा कोई साधन है अथवा नहीं है। यदि प्रथम पक्ष अगीकार करोगे तो अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी। क्यो ? उत्साहरूप प्रयत्न के निरोध के लिये अगीकार करे दूसरे साधन के विद्यमान रहते अस-प्रज्ञात समाधि नहीं होगी। इससे उस साधन के निरोध के लिये कोई तीसरा साधन मानना होगा। तीसरे साधन के निरोध के लिये कोई चतुर्थ साधन मानना होगा। इस प्रकार आगे-आगे साधनों की धारा मानने मे अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी। और यदि उस प्रयत्न के निरोध का कोई साधन नहीं है, यह द्वितीय पक्ष अगीकार करोगे तो साधन से बिना उस प्रयत्न का निरोध सभव नहीं है। और यदि कहो वह प्रयत्न आप ही आपका निरोधक होता है, सो भी सभव नहीं है। क्यो ? अपने से अपना निरोध अत्यन्त विरुद्ध है। और लोक मे ऐसा देखने मे भी नहीं आता है।

समाधान —वह उत्साहरूप प्रयत्न सर्व वृत्तियों का निरोध करके अपने निरोध को भी आप ही करना है। कैसे ? जैसे कतकरज जल की मृत्तिका को निवृत्त करके आप भी स्वय ही निवृत्त हो जाता है। कतकरज को निवृत्त करने के लिये किसी दूसरे साधन की अपेक्षा नहीं होती है। वैसे ही उत्साहरूप प्रयत्न के निरोध के लिये किसी अन्य साधन की अपेक्षा नहीं होती है। इससे अनवस्था दोष तथा दृष्ट विरोध दोष प्राप्त नहीं होता है। किवा यह उक्त ‘असप्रज्ञात समाधि का स्वरूप अन्य शास्त्र मे भी कहा है—“मनसो वृत्तिशून्यस्य

ब्रह्माकार तया स्थिति । असप्रज्ञात नामासौ समाधिरभिधीयते ॥१॥
 प्रज्ञात वृत्तिक चित्त परमानन्द दीपकम् । असप्रज्ञात नामासौ समाधि-
 योगिना प्रिय ॥२॥” अर्थ—सर्व वृत्तियों से शून्य मन की ब्रह्माकाररूप
 से स्थिति को ही योगशास्त्र के वेत्ता असप्रज्ञात समाधि कहते हैं । किवा
 उक्त अभ्यास से निवृत्त हो गई है सर्व वृत्तियाँ जिसकी ऐसा परमानन्द
 का प्रकाशक चित्त, उसकी वही स्थिति योगियों की असप्रज्ञात
 समाधि है ।

असप्रज्ञात समाधि का अन्य साधन ईश्वर प्रणिधान

अब असप्रज्ञात समाधि का अन्य साधन भी कहते हैं, असप्रज्ञात
 समाधि केवल परवैराग्य से ही प्राप्त होती है ऐसा नहीं है । वह ईश्वर
 के प्रणिधान से भी प्राप्त होती है । योगसूत्र में कहा है —“ईश्वर-
 प्रणिधानाद्वा ।” अर्थ—वह असप्रज्ञात समाधि पूर्व उक्त क्रम से भी
 प्राप्त होती है और ईश्वर प्रणिधान से भी प्राप्त होती है । अब ईश्वर
 प्रणिधान के स्वरूप कथन के लिये प्रथम ईश्वर का स्वरूप वर्णन
 करते हैं । —“क्लेश कर्म विपाकाशयैरपरामृष्ट पुरुष विशेष ईश्वर ॥”
 अर्थ—क्लेश, कर्म, विपाक, आशय इन चारों से असबद्ध पुरुष विशेष
 को ईश्वर कहते हैं । क्लेश पाँच प्रकार का है —अविद्या, अस्मिता,
 राग, द्वेष, अभिनिवेश । इन पंच क्लेशों का वर्णन प्रथम अंश के
 विषय खंडन प्रसंग में किया है, वहाँ देखें । कर्म—शुक्ल, कृष्ण, मिथ्य,
 भेद से तीन प्रकार का होता है ।

शास्त्र विहित पुण्य कर्म को शुक्ल कर्म कहते हैं । शास्त्र से निषिद्ध
 पाप कर्म को कृष्ण कर्म कहते हैं । पुण्य पाप दोनों का नाम मिश्र कर्म
 है । ये तीन प्रकार के कर्म अयोगी पुरुषों के होते हैं । योगी पुरुषों का
 अशुक्ल कृष्ण यह चतुर्थ कर्म होता है । यही पतञ्जलि ऋषि ने कहा है—
 “कर्मशुक्ल कृष्ण योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ।” कर्म के फल को
 विपाक कहते हैं । वह विपाक—जाति, आयुष, भोग, भेद से तीन प्रकार
 का होता है । कर्म फल के भोग जन्य सस्काररूप वासना को आशय
 कहते हैं । ऐसे क्लेश, कर्म, विपाक, आशय इन चारों से सबद्ध जीव

होता है। ईश्वर इन चारों से असबद्ध, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् होता है। अब ईश्वर प्रणिधान का स्वरूप कहते हैं :-

“तस्य वाचक प्रणव । तज्जपस्तदर्थभावनम् ।” अर्थ—उस उक्त ईश्वर का वाचक प्रणव शब्द है। ॐ काररूप प्रणव जप, माङ्गल्य उपनिषद्, पचीकरण, वार्त्तिक, उक्त प्रकारसे प्रणव के अर्थ के चिंतन को ईश्वर प्रणिधान कहते हैं। प्रणव के अर्थ के चिंतन का प्रकार अश १५ में देखे। अब अन्य प्रकार से दृष्टांत सहित प्रणव शब्द का अर्थ कहते हैं।—“तद्योऽह सोऽसौ योऽसौ सोऽह ।” इस श्रुति में ‘स’ शब्द से परमात्मा का कथन किया है और ‘अह’ शब्द से प्रत्यक् आत्मा का कथन किया है। ‘स’ अहम् इन दोनों शब्दों का परस्पर सामानाधिकरण्या है। इससे दोनों शब्द ब्रह्मात्मा का एकत्व ही कथन करते हैं। इससे ‘सोऽहम्’ इस वाक्य का जैसे परमात्मा मैं हूँ। इस प्रकार जीव ब्रह्म का एकत्वरूप अर्थ है, वैसे ॐकार रूप प्रणव का भी जीव ब्रह्म का एकत्व ही अर्थ है, सो दिखाते हैं। ‘सोऽहम्’ इस वाक्य में व्याकरण की रीति से सकार हकार इन दोनों वर्णों का लोप करने पर शेष ॐ ऐसा वाक्य रहता है। उसमें भी व्याकरण की रीति से पूर्वरूप नामा सधि करके अकार का लोप करने पर ॐ ऐसा शब्द सिद्ध होता है। यह अन्य शास्त्र में भी कहा है—“सकार च हकार च लोपयित्वा प्रयोजयेत्। सधि च पूर्वरूपाख्य ततोऽसौ प्रणवो भवेत् ॥” अर्थ—‘सोऽहम्’ में सकार और हकार का लोप करके अनंतर पूर्वरूपनामा सधि करने पर ‘सोऽह’ शब्द से ॐ यह प्रणव सिद्ध होता है। इससे ‘सोऽह’ के समान ॐ का भी ‘वह परमात्मा मैं हूँ’ यही अर्थ सिद्ध होता है।

इस प्रकार जीव ब्रह्म के एकत्वरूप प्रणव के अर्थ चिंतन को ईश्वर प्रणिधान कहते हैं। इस प्रकार का ईश्वर प्रणिधान करने से ईश्वर का अनुग्रह होता है। ईश्वर के अनुग्रह से असप्रज्ञात समाधि अवश्य प्राप्त होती है। इससे परवैराग्य के समान ईश्वर प्रणिधान भी असप्रज्ञात समाधि का साधन है।

भूमिका जय से असप्रज्ञात समाधि

अथवा भूमिका जय क्रम से समाधि का अभ्यास करना चाहिये।

उस भूमिकाओं के जय का क्रम श्रुति में कथन किया है—“यच्छेद्वाङ्-
मनसी प्राज्ञस्तद्वच्छेज्ज्ञानमात्मनि । ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेच्छात
आत्मनि ॥” अर्थ—लौकिक वैदिक सर्व शब्दों के उच्चारण का हेतु
वाक् इन्द्रिय है । उस वाक् इन्द्रिय को मन में लय करे अर्थात् वागा-
दिक इन्द्रियों के सर्व व्यापारों का त्याग करके केवल मन के व्यापार
में स्थित रहे । तथापि समाधि की प्राप्ति तक प्रणव जप का त्याग
नहीं करे । प्रणव जप से अन्य वाक् व्यापार से रहित रहे । इस प्रकार
गो महिषादिकों के समान वाणी के सम्यक् निरोध को प्रथम भूमिका
कहते हैं । प्रथम भूमिका के जय होने के अनंतर मन के निरोध रूप
दूसरी भूमिका के लिये प्रयत्न करे अर्थात् सकल्प विकल्परूप मन को
ज्ञानात्मा में लय करे । ‘मनुष्योऽह, ब्राह्मणोऽहम्’ इत्यादिक विशेष
अहंकार को ज्ञानात्मा कहते हैं । ज्ञानात्मा मात्र रूप में स्थित रहे ।
इस प्रकार सर्व सकल्प विकल्पो का परित्याग करके बाल मूकादिकों
के समान निर्मनस्ता होने को द्वितीय भूमिका कहते हैं । द्वितीय भूमिका
के जय होने के अनंतर विशेष अहंकार के निरोधरूप तृतीय भूमिका
के लिये प्रयत्न करे अर्थात् विशेष अहंकार को महत् आत्मा में लय
करे अर्थात् ‘मनुष्योऽह, ब्राह्मणोऽहम्’ इत्यादिक अहंकार का परित्याग
करके अस्मिता मात्र शेष रहे । अहंकार की सूक्ष्म अवस्था को
अस्मिता कहते हैं । इस अस्मिता को महत्तत्त्व और सूक्ष्म अहंकार
भी कहते हैं ।

इस प्रकार आलसी उदासीन के समान विशेष अहंकार से रहित
होने को तृतीय भूमिका कहते हैं । तृतीय भूमिका के जय होने के
अनंतर अस्मिता निरोधरूप चतुर्थ भूमिका के लिये प्रयत्न करे अर्थात्
अस्मितारूप महत् आत्मा को एकरस चैतन्य रूप शांत आत्मा में लय
करे अर्थात् अस्मिता का भी परित्याग करके केवल चैतन्य मात्र शेष
रहे । यद्यपि अन्य श्रुति में महत्तत्त्व से अव्यक्त पर कहा है और
अव्यक्त से चैतन्य पुरुष पर कहा है । इससे यहाँ भी महत्तत्त्व का लय
अव्यक्त में ही कहना उचित था । तथापि कारण में निरुद्ध होने पर

कार्य लय को ही प्राप्त होता है। इससे अव्यक्त रूप कारण मे महत्तत्त्व रूप कार्य के लय करने से पुरुष को निद्रा ही प्राप्त होगी, निरोधरूप समाधि नहीं प्राप्त होगी। इस कारण से अव्यक्त का परित्याग करके महत्तत्त्व का चैतन्य आत्मा मे लय कहा है। इस प्रकार चैतन्य आत्मा मे चित्त के सर्व प्रकार से निरोध को ही असप्रज्ञात समाधि रूप चतुर्थ भूमिका कहते हैं। इस प्रकार उक्त चार भूमिकाओं मे पूर्व पूर्व भूमिका के जय होने के अनंतर उत्तर उत्तर भूमिका जय क्रम द्वारा समाधि के अभ्यास से भी असप्रज्ञात समाधि प्राप्त होती है। पूर्व कथन किये हुये समाधि अभ्यास के प्रकारों मे किसी प्रकार के समाधि अभ्यास से अन्त करण की अति सूक्ष्मता के आपादन को मनोनाश कहते हैं। सूक्ष्म मन से प्रथम त्वपद के लक्ष्य अर्थरूप प्रत्यक् आत्मा का साक्षात्कार होता है। उसके अनंतर 'तत्त्वमसि' आदिक महावाक्यों से 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकार का प्रत्यक् आत्मा के ब्रह्मरूपत्व का साक्षात्कार होता है। इससे समाधि का अभ्यास भी ब्रह्म साक्षात्कार का साधन है।

शका.—व्यास जी ने तो ब्रह्मसूत्रो मे—“एतेन योग प्रयुक्तः।” इस सूत्र से सांख्य शास्त्र के समान योगशास्त्र का भी खडन किया है। इससे समाधि अभ्यास को ब्रह्म साक्षात्कार का साधन मानने से व्यास सूत्र का विरोध होगा। समाधान.—सांख्य शास्त्र के समान योगशास्त्र वाले भी अचेतन प्रधान को ही महत्तत्त्वादिक क्रम से जगत् का कारण मानते हैं। वह प्रधान कारणवाद वेदात सिद्धांत मे अंगीकार नहीं किया है। इससे प्रधान कारणवाद खडन अभिप्राय से ही सूत्र-कार ने योग शास्त्र का खडन किया है। निरोध समाधि रूप योग के खडन अभिप्राय से योगशास्त्र का खडन नहीं किया है। क्यों ? सिद्धांत मे भी चित्त निरोध से बिना विक्षिप्त पुरुष को ब्रह्म साक्षात्कार नहीं होता है। इससे ब्रह्मसाक्षात्कार के लिये चित्त का निरोध अवश्य अपेक्षित है। किवा—“समाध्यभावच्च । अपि सराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्या ६१

निदिध्यासितव्य । विज्ञाय प्रज्ञा कुर्वन्ति । ध्यानेनात्मनि पश्यति । ध्यानयोगेन सपश्यन्नात्मन्यात्मानमात्मना ।” इत्यादिक सूत्र, श्रुति स्मृति वचनो से भी निरोध रूप योग ब्रह्म साक्षात्कार का साधन सिद्ध होता है । इससे महावाक्यजन्य ब्रह्म साक्षात्कार मे समाधि अभ्यास अवश्य अपेक्षित है । शंका — यदि समाधि को ब्रह्मसाक्षात्कार का साधन मानोगे तो समाधि से रहित को ब्रह्म साक्षात्कार नहीं होना चाहिये । और वसिष्ठादिक ग्रंथो मे जनकादिकों को समाधि बिना ही केवल सिद्धिगीता के श्रवण मात्र से ब्रह्म साक्षात्कार होना कहा है । वह सर्व असंगत होगा । समाधान — केवल समाधि से ही ब्रह्मसाक्षात्कार होता हो, यह नियम नहीं है । किन्तु विवेक से भी ब्रह्म साक्षात्कार होता है । अतः करण के और अन्तःकरण की वृत्तियों के प्रकाशक त्वपद के लक्ष्य अर्थरूप प्रत्यक् साक्षी आत्मा को अन्नमयादिक पञ्च कोशो से पृथक् निश्चय करने को विवेक कहते हैं । उक्त विवेक से ‘तत्त्वमसि’ आदिक महावाक्यों से ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस प्रकार का ब्रह्म साक्षात्कार अवश्य होता है । इससे समाधि के समान विचाररूप विवेक भी ब्रह्मसाक्षात्कार का हेतु है । यहा यह तात्पर्य है — ब्रह्मसाक्षात्कार के दो प्रकार के अधिकारी होते हैं ।

एक तो बहुव्याकुल चित्त वाले और दूसरे अव्याकुल चित्त वाले । प्रथम अधिकारियों को तो निरोध समाधि के अभ्यास से ही ब्रह्म साक्षात्कार होता है । और दूसरे अधिकारियों को तो समाधि के अभ्यास से बिना-केवल विचार मात्र से ही ब्रह्म साक्षात्कार होता है । यह अन्य ग्रंथ मे भी कहा है—“अव्याकुलधिया मोह मात्राणाच्छादि-तात्मनाम् । सांख्य नाम विचारोऽयं मुख्यो झटिति सिद्धिदः ॥” अर्थ-जिनकी बुद्धि व्याकुलता से रहित है तथा अज्ञान मात्र से आवृत है आत्मा जिनका उनके लिये यह सांख्यनामक विचार ही ब्रह्म साक्षात्कार का मुख्य साधन है । क्यों ? सांख्यनामक विचार समाधि अभ्यास की अपेक्षा से शीघ्र ही उनको ब्रह्म साक्षात्कार करा देता है । इस प्रकार समाधि और विचार रूप विवेक को अधिकारी भेद से अर्थवत्ता होने

से विकल्प से ब्रह्म साक्षात्कार की साधनता है। इससे ममाधि से बिना केवल विचारमात्र से ब्रह्म साक्षात्कार होना कथन करने वाले वचनो का तथा समाधि से ब्रह्म साक्षात्कार होना कथन करने वाले वचनो का परस्पर विरोध नहीं होता है। किन्तु उक्त अधिकारी के भेद से दोनो प्रकार के वचन सार्थक है। यह उक्त अर्थ वसिष्ठजी ने भी कहा है —“द्वौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञान च राघव । योगस्तद्वृत्ति रोधो हि ज्ञान सम्यगवेक्षणम् ॥१॥ असाध्य कस्यचिद्योग कस्यचिज्ज्ञान निश्चय प्रकारौ द्वौ ततो देवो जगाद परमेश्वर. ॥२॥ अर्थ—हे राघव ! ब्रह्मसाक्षात्कार मे उपयोगी चित्त को सूक्ष्मता का आपादनरूपचित्त नाश के दो कारण है। एक योग और दूसरा विवेक। चित्त की सर्व वृत्तियो के निरोध का नाम योग है और अन्नमयादिक पञ्च कोशो से प्रत्यक् आत्मा को पृथक् करके देखने का नाम विवेक है। दोनो उपायो मे किसी को योग कठिन पडता है और विवेक सुगम पडता है। किसी को विवेक कठिन पडता है और योग सुगम पडता है। इसी कारण से गीता मे भी भगवान् ने अधिकारी भेद से दोनो प्रकार कथन किये है। गीता के तृतीय अध्याय मे—“इन्द्रियाणि पराण्या ह ” इस वचन से लेकर ‘कामरूप दुरासदम्’ इस वचन पर्यन्त भगवान् ने विधेक रूप उपाय का कथन किया है।

और गीता के षष्ठ अध्याय मे योगरूप उपाय का कथन किया है। तथा गीता के पञ्चम अध्याय मे—“यत्साख्यं प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।” इत्यादिक वचन से विवेकरूप साख्य विचार को तथा योग को एक ही फल का साधन कहा है। शका —योगाभ्यास से साध्य मनोनाश को यदि ब्रह्म साक्षात्कार का हेतु मानोगे तो मनोनाश से ब्रह्म साक्षात्कार होने के अनन्तर सर्वबन्ध की निवृत्ति होकर कृतकृत्यता ही होगी। ऐसे विद्वान् को पुनः वासनाक्षयादिको के अभ्यास करने का कोई प्रयोजन नहीं रहैगा। समाधान —जिस अधिकारी को योगाभ्यास पूर्वक महावाक्य से ब्रह्म साक्षात्कार हो गया हो, उस तत्त्ववेत्ता को तो ब्रह्म साक्षात्कार से अनन्तर तत्त्वज्ञान वासनाक्षय

मनोनाश के अभ्यास की अपेक्षा नहीं होती है। परन्तु जिस अधिकारी को विवेकपूर्वक महावाक्य से ब्रह्म का साक्षात्कार हुआ है उसको ब्रह्म साक्षात्कार से अनन्तर प्रारब्ध भोग से आपादित कर्तृत्वभोक्तृत्वादिक रूप बध प्रतीत होता है। बध प्रतीति की निवृत्ति के लिये तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय, मनोनाश का अभ्यास अवश्य अपेक्षित है। उन तीनों के अभ्यास से ही उसको जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है। इससे तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय, मनोनाश, ये तीनों जीवन्मुक्ति के साधन हैं, यह सिद्ध हुआ। इतने कथन से साधनों के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव है वादी के इस कथन का खडन हो गया है।

जीवन्मुक्ति का प्रथम प्रयोजन ज्ञानरक्षा

अब जीवन्मुक्ति के प्रयोजन का वर्णन करते हैं। ज्ञानरक्षा, तप, विसवादाभाव, दुःख निवृत्ति, सुखाविर्भाव, ये पंच जीवन्मुक्ति के प्रयोजन होते हैं। ब्रह्म साक्षात्कार होने पर तत्त्ववेत्ता को पुनः सशय विपर्यय को अनुत्पत्ति का नाम ज्ञानरक्षा है। ज्ञानरक्षा जीवन्मुक्ति के अभ्यास से ही सिद्ध होती है। इससे ज्ञानरक्षा को जीवन्मुक्ति का प्रयोजनपना संभव है। शंका—जिसको वेदातशास्त्ररूप प्रमाण से ब्रह्म साक्षात्कार हो जाता है, उसको साक्षात्कार से अनन्तर सशय विपर्यय होता ही नहीं है। और निषेध प्राप्त वस्तु का ही होता है, अप्राप्त वस्तु का निषेध नहीं होता है। इससे ज्ञानरक्षा, जीवन्मुक्ति का प्रयोजन संभव नहीं है।

समाधान—‘यद्यपि शास्त्र में कुशल मुख्य अधिकारियों को तो ब्रह्मसाक्षात्कार से अनन्तर सशय विपर्यय नहीं होता है, तथापि अन्य अधिकारियों को निमित्त के वश से सशय विपर्यय संभव है। भ्रातः पुरुषों के वचन ही सशय विपर्यय में निमित्त हैं, सो दिखते हैं—कुछ भ्रातः पुरुष यह कहते हैं, जो पुरुष अपने को ब्रह्मज्ञानी मानते हैं उन पुरुषों में भी अज्ञानी पुरुषों के समान ‘मनुष्योऽहं, ब्राह्मणोऽहम्’ इस प्रकार का व्यवहार देखने में आता है तथा राग द्वेषादिक भी देखने में आते हैं। यदि कदाचित् इस पुरुष को वेदान्त श्रवणादिकों से ब्रह्म

का अपरोक्ष साक्षात्कार होता तो रागद्वेषादिक नहीं होते। इससे श्रवणादिको से आपात ज्ञान ही होता है। इस प्रकार के भ्रात, वाचाल पुरुषो के वचनो को श्रवण करके अव्युत्पन्न अधिकारी को साक्षात्कार होने पर भी सशय विपर्यय हो जाता है। और कुछ भ्रात पुरुष ऐसा कहते हैं, मरण पर्यन्त वेदान्त के श्रवणादिको से भी ब्रह्म का अपरोक्षज्ञान नहीं होता है किन्तु वेदान्त वाक्यो से परोक्षज्ञान ही होता है। क्यों ? वेदान्त वाक्यो को श्रवण करने वालो मे परोक्षज्ञान के ही चिन्ह देखने मे आते हैं। अपरोक्षज्ञान का कोई चिन्ह देखने मे नहीं आता है। किवा यदि कदाचित् इदानी काल मे भी ब्रह्म का साक्षात्कार होता हो तो साक्षात्कार से आवरण सहित अज्ञान के निवृत्त होने पर ज्ञानी को ईश्वर के समान सर्वज्ञतादिक होने चाहिये। क्यों ? शुक् सनकादिक पूर्व ज्ञानियो मे ईश्वर के समान सर्वज्ञतादिक धर्मशास्त्र से प्रतीत होते हैं। और यदि कोई ऐसा कहे—सर्वज्ञतादिक तप का वा योग का फल है, ज्ञान का फल नहीं है। शुक् सनकादिक ज्ञानी तप तथा योग युक्त हुये हैं। इससे उन्हो मे सर्वज्ञतादिक धर्म थे। और इदानी काल के ज्ञानी तप तथा योग से रहित हैं। इससे उन्हो मे सर्वज्ञतादिक धर्म नहीं होते हैं। सो यह कथन भी सभव नहीं है। क्यों ? तप, योगयुक्त पुरुषो को ही आत्मज्ञान होता है। तप, योग से रहित पुरुषो को आत्मज्ञान नहीं होता है। इससे इदानी काल मे श्रवणादिकों से उत्पन्न ज्ञान आपातरूप ही होता है। अज्ञान की निवृत्ति करने मे असमर्थ ज्ञान का नाम आपानज्ञान है।

इस प्रकार के भ्रात मूर्ख लोगो के वचनो को श्रवण करके अव्युत्पन्न अधिकारी को साक्षात्कार होने पर भी सशय विपर्यय हो जाता है। और जब वे अधिकारी ब्रह्मसाक्षात्कार से अनन्तर पूर्व उक्त रीति से जीवन्मुक्ति का अभ्यास करते हैं, तब उन अधिकारियो को भ्रात पुरुषो का सग ही नहीं होता। इससे सशय विपर्यय भी नहीं होते, यही ज्ञान की रक्षा है। इससे ज्ञानरक्षा जीवन्मुक्ति का प्रयोजन सभव है। किवा अस्मदादिक अकृतोपास्ति पुरुषो को ब्रह्म साक्षात्कार से अनन्तर

उक्त निमित्त से सशयादिक होते हैं। इस वार्ता में कोई आश्चर्य नहीं है। किंतु पूर्व शुक, राघव, निदाघ, भगीरथ आदिको को भी अपरोक्ष ज्ञान से अनन्तर सशयादिक होते रहे हैं। शुकदेव को प्रथम आप ही विवेक ब्रह्मसाक्षात्कार हुआ था। पश्चात् ज्ञान में सशय होने से शुकदेव अपने पिता व्यास के समीप गये और पूछा। तब व्यास ने शुकदेव को तत्त्व का उपदेश किया, तो भी शुकदेव का सशय निवृत्त नहीं हुआ था। उससे अनन्तर व्यासजी ने शुकदेव को राजा जनक के पास भेजा था। फिर जनक के उपदेश से शुकदेव सशय रहित हुये थे। फिर निर्विकल्प समाधि को प्राप्त होकर मुक्ति को प्राप्त हुये थे। यह कथा वासिष्ठरामायण में प्रसिद्ध है। इसी प्रकार निदाघादिको की कथाएँ भी पुराणादिको में प्रसिद्ध हैं।

शका.—ज्ञानी को सशय विपर्यय रहे उनसे उसकी क्या हानि है ? समाधान—जैसे अज्ञान मोक्ष का प्रतिबधक होता है, वैसे सशय विपर्यय भी मोक्ष के प्रतिबधक ही होते हैं। यह गीता में भी भगवान् ने कहा है—“अज्ञश्चा श्रद्धानश्च सशयात्मा विनश्यति।” इससे विद्वान् को जीवन्मुक्ति के अभ्यास से सशय विपर्यय की निवृत्ति अवश्य करनी चाहिये।

शका—जिसको आत्मा का सशय विपर्यय रहित दृढ अपरोक्षज्ञान हुआ है और व्यवहार की बाहुल्यता से पूर्व उक्त जीवन्मुक्ति का अभ्यास नहीं हो सका है, उसका मोक्ष होता है वा नहीं होता ? उसका मोक्ष होता है। यह प्रथम पक्ष अगीकार करो तो जीवन्मुक्ति के अभ्यास की व्यर्थता सिद्ध होगी। क्यों ? मोक्ष से अधिक कोई भी पदार्थ नहीं है, वह मोक्ष आत्मज्ञान से प्राप्त होता है। इससे जीवन्मुक्ति का अभ्यास व्यर्थ है। और दृढ अपरोक्षज्ञान वाले का मोक्ष नहीं होता है। यह द्वितीय पक्ष अगीकार करो तो आत्मज्ञान से मोक्ष प्राप्ति कथन करने वाले “ज्ञानादेव तु कैवल्यम्” इत्यादिक श्रुति स्मृतिरूप शास्त्र का विरोध होगा। समाधान—यद्यपि दृढ अपरोक्ष ज्ञानी को मोक्ष अवश्य प्राप्त होता है, तथापि जीवन्मुक्ति के अभ्यास से बिना दृष्टसुख प्राप्त नहीं

होता है। इससे दृष्ट सुख की प्राप्ति के लिये ज्ञानी को भी जीवन्मुक्ति का अभ्यास सभव है अर्थात् वह दृष्टसुख ही जीवन्मुक्ति अभ्यास का प्रयोजन है। और जीवन्मुक्त पुरुषों को भूमिका की तारतम्यता से दृष्ट सुख की तारतम्यता होती है। श्रुति—“आत्मक्रीड आत्मरति. क्रियावानैव ब्रह्म विदावरिष्ठ ॥” अर्थ—आत्मा मे अपरोक्ष अनुभवरूप क्रीडा जिसकी हो उसका नाम आत्मक्रीड है अर्थात् ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस प्रकार के अपरोक्ष ज्ञान वाले विद्वान् का नाम आत्मक्रीड है। इसी आत्मक्रीड विद्वान् को शास्त्र मे ब्रह्मवित् नाम से कथन करते हैं। और विजातीय वृत्तियों के तिरस्कारपूर्वक आत्मा मे साक्षात्कार रूप रति जिसकी हो उसका नाम आत्मरत है अर्थात् आत्मा के आनन्द का निरन्तर अपरोक्ष अनुभव करने वाले का नाम आत्मरत है। इसी आत्मरति वाले विद्वान् का शास्त्र मे ब्रह्मविद्वर नाम से कथन करते हैं। ब्रह्म के ध्यान का नाम क्रिया है। वह ब्रह्म का ध्यान जिसको प्राप्त हुआ हो, उसका नाम क्रियावान् है अर्थात् ब्रह्मात्म एकत्व मे समाधि वाले का नाम क्रियावान् है। इस क्रियावान् को शास्त्र मे ब्रह्म विद्वरीयान् नाम से कथन करते हैं। यह ब्रह्म विद्वरीयान् स्वयं उत्थान को प्राप्त नहीं होता है किन्तु पर से उत्थान को प्राप्त होता है। और जो आपसे वा पर से उत्थान को प्राप्त नहीं होता है, वह ब्रह्म विद्वरिष्ठ नाम से कहा जाता है।

ब्रह्मवित्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान्, ब्रह्मविद्वरिष्ठ। ये श्रुति उक्त चारो विद्वान् हैं। इनका वसिष्ठ ने ज्ञान की सप्तभूमिकाओं मे चतुर्थ भूमिका से लेकर यथाक्रम से कथन किया है। शुभइच्छा, सुविचारणा, तनुमानसा, सत्त्वापत्ति, अससक्ति, पदार्थाभावनी, तुरीया, ये सप्त ज्ञान भूमिका है। इनका वर्णन अश २० मे किया है, वहा देखे। इनमे प्रथम भूमिका श्रवणरूप है। दूसरी मननरूप है। तीसरी निदि-ध्यासनरूप है। ये तीनों भूमिका साधनरूप हैं। चौथी भूमिका मे ब्रह्म-साक्षात्कार होता है। इसी से चतुर्थी मे स्थित को ब्रह्मवित् कहते हैं। पचम आदि भूमिकाओं मे स्थित ज्ञानीपुरुषों के चित्त विश्रान्ति की तारतम्यता से दृष्टसुख को भी तारतम्यता होती है। इसमे पचम मे

स्थित को ब्रह्मविद्वर कहते हैं। षष्ठी भूमिका में स्थित को ब्रह्मविद्वरीयान् कहते हैं। सप्तमी भूमिका में स्थित को ब्रह्मविद्वरिष्ठ कहते हैं। ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान्, ब्रह्मविद्वरिष्ठ ये तीनों जीवन्मुक्त कहे जाते हैं। “भूयश्चाते विश्वमाया निवृत्ति । ज्ञानेन तु तदज्ञान येषा नाशितमात्मन ।” इत्यादिक श्रुति स्मृति वचनो ने ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस प्रकार के ब्रह्मज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति कथन की है। और ‘ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति । ब्रह्मविदाप्नोति परम् । ज्ञानीत्वात्मैवमे मतम् ।” इत्यादिक श्रुति स्मृति वचनो ने ब्रह्मज्ञान से ब्रह्मभाव की प्राप्ति कथन की है। और अज्ञान की निवृत्ति पूर्वक ब्रह्मभाव की प्राप्ति का नाम मोक्ष है। वह मोक्ष ब्रह्मवित्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान्, ब्रह्मविद्वरिष्ठ, इन चारों का समान ही होता है। मोक्ष में किञ्चित् मात्र भी विलक्षणता नहीं है। परन्तु दृष्टसुख तारतम्यता से होता है। यह अन्य ग्रंथ में कहा है—

“तारतम्येन सर्वेषां चतुर्णां सुखमुत्तमम् । तुल्या चतुर्णां मुक्ति सादृष्टसौख्य विशिष्यते ॥

अर्थ—ब्रह्मविदादिक चारों को सुख तो तारतम्यता से होता है किन्तु मुक्ति चारों को समान ही प्राप्त होती है। मुक्ति में किञ्चित् मात्र भी विशेषता नहीं होती है किन्तु दृष्टसुख में विशेषता होती है।

जीवन्मुक्ति का द्वितीय प्रयोजन तप

अब जीवन्मुक्ति के द्वितीय प्रयोजन तप का निरूपण करते हैं — चित्त की एकाग्रता को तप कहते हैं। यह तप का स्वरूप स्मृति में भी कहा है — “मनसश्चेन्द्रियाणां च ह्येकाग्र्यं परमतप । स ज्याय सर्वधर्मभ्यः स धर्मः पर उच्यते ॥” अर्थ—मन तथा चक्षु आदिक इन्द्रियों की एकाग्रता ही परम तप है। योगवेत्ताओं ने भी चित्त की एकाग्रता रूप धर्म को ही अग्नि होत्रादिक सर्व धर्मों से श्रेष्ठ कहा है। इसी एकाग्रता रूप योग को गीता में भगवान् ने—“तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः । कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवा-

जुन ॥” इस वचन से सर्व धर्मों से अधिक कहा है। शका —प्रारब्ध-
कर्म के भोग से विक्षिप्त चित्त वाले ज्ञानी से चित्त की एकाग्रतारूप
तप कैसे होगा ? समाधान —यद्यपि चतुर्थ भूमिका वाले ज्ञानी को
भी प्रपच के मिथ्यात्व निश्चय से तथा चैतन्य आत्मा के सत्यत्व
निश्चय से चित्त की एकाग्रता होती है, तथापि ज्ञानी को प्रारब्धकर्म
के भोग काल में बाधितानुवृत्ति से नामरूपात्मक प्रपच की प्रतीति
होती है। इससे ज्ञानी को निरकुश चित्त की एकाग्रता संभव नहीं
है। किन्तु जीवन्मुक्त ज्ञानी का मन योगाभ्यास से नष्ट हो जाता
है। इससे जीवन्मुक्त की सर्व वृत्तियों के अनुदय से निरकुश चित्त
की एकाग्रता संभव है। निरकुश चित्त की एकाग्रतारूप तप ही
जीवन्मुक्ति का प्रयोजन है। शका —जीवन्मुक्त पुरुषों का तप किसमें
उपयोगी है ?

समाधान —जीवन्मुक्तों का तप लोक सग्रह के लिये होता है।
आप सदाचार में प्रवृत्त होकर लोकों को भी सदाचार में प्रवृत्त करें।
इसको लोक सग्रह कहते हैं। लोक सग्रह के लिये ही ज्ञानी के तपादिक
होते हैं। यह गीता में भगवान् ने भी कहा है—“लोक सग्रह मेवापि
सपश्यन्कर्तुं महंसि।” उस सग्रह के अधिकारी लोक तीन प्रकार के होते
हैं।—शिष्य, भक्त, तटस्थ। शास्त्र प्रतिपादित सतमार्ग में वर्णन वाले
को शिष्य कहते हैं। शिष्य ब्रह्मवेत्ता गुरु के उपदेश किये हुये मार्ग से
वेदान्त शास्त्र के श्रवणादिकों से प्रत्यक् अभिन्न ब्रह्म का साक्षात्कार
करके मुक्ति को प्राप्त होता है। श्रुति—“आचार्यवान्पुरुषो वेद तस्य
तावदेव चिरयावनविमोक्ष्येऽथ सप्तस्ये।” अर्थ—ब्रह्मवेत्ता आचार्य की
शरण को प्राप्त हुआ शिष्य ही ब्रह्म का साक्षात्कार करता है और
उस ज्ञानी की विदेह मोक्ष में तब तक ही विलंब है जब तक प्रारब्ध कर्म
भोग कर के उससे रहित नहीं होता। प्रारब्ध कर्म निवृत्त होने के
अनन्तर ज्ञानी विदेह मोक्ष को प्राप्त होता है। और जीवन्मुक्त ज्ञानी
पुरुष का भक्त भी ज्ञानी के पूजन अर्चन से तथा अन्न पान वस्त्रादिक पदार्थों
के देने से मनवाञ्छित पदार्थों को प्राप्त होता है। श्रुति—“य य लोकं

मनसा सविर्भाति विशुद्ध सत्त्व' कामयते याश्च कामान् । त लोक जयते ताश्च कामान् तस्मादात्मज्ञ ह्यर्चयेद्भूतिकाम ॥” अर्थ—श्रद्धा भक्ति पूर्वक शुद्ध अन्तःकरण से ज्ञानी पुरुष का पूजनादि मेवा कार्य करके भक्त जन जिस जिस लोक के प्राप्ति की इच्छा करते हैं तथा जिन जिन पदार्थों के प्राप्ति की कामना करते हैं, उस उस लोक को तथा उन उन पदार्थों को प्राप्त करते हैं । इससे सपदा की इच्छा वाला पुरुष श्रद्धा भक्ति से ब्रह्मवेत्ता पुरुष के ही पूजनादिक करे । यह स्मृति में भी कहा है —“यद्यैको ब्रह्मविद् भुक्ते जगत्तर्पयतेऽखिलम् । तस्माद्-ब्रह्मविदे देयं यद्यस्ति वस्तु किञ्चन ॥” अर्थ—जिसके गृह में एक भी ब्रह्मवेत्ता पुरुष जब भोजन करता है, तब सर्व जगत् को तृप्त करता है अर्थात् सर्व जगत् को तृप्त करने से जो पुण्य होता है, वह पुण्य एक ब्रह्मवेत्ता के भोजन कराने से होता है । इससे पुरुष के पास जो कोई अन्न वस्त्रादिक प्रिय वस्तु हो वह वस्तु ब्रह्मवेत्ता को देना योग्य है । यह अन्य स्मृति में भी कहा है —“यत्फलं लभते मर्त्यं कोटि ब्राह्मणं भोजनैः । तत्फलं समवाप्नोति ज्ञानिनः यस्तु भोजयेत् । ज्ञानिभ्यो दीयते यच्च तत्कोटि गुणितं भवेत् ॥” अर्थ—यह जीव कोटि ब्राह्मणों को भोजन कराने से जिस फल को प्राप्त करता है, उस फल को एक ज्ञानी पुरुष को भोजन कराकर प्राप्त करता है । ज्ञानी को जो वस्तु दी जाती है वह कोटि गुणा अधिक होती है । इत्यादिक अनेक श्रुति स्मृति वचन ज्ञानी की सेवा से मन वाञ्छित पदार्थों की प्राप्ति होना कहते हैं ।

और तटस्थ पुरुष दो प्रकार के होते हैं । एक सन्मार्गवर्ती और दूसरा असन्मार्गवर्ती । सन्मार्गवर्ती तटस्थ तो जीवन्मुक्त की सदाचार में प्रवृत्ति देखकर आप भी सदाचार में प्रवृत्त होता है । यह गीता में भगवान् ने भी कहा है—“यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः । स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्त्तते ॥” दूसरा असन्मार्गवर्ती तटस्थ जीवन्मुक्त के दृष्टिपात से सब पापों से रहित होता है । स्मृति—“यस्यानु-भवापर्यन्ता बुद्धिस्तत्त्वे प्रवर्त्तते । तदृष्टिगोचारा सर्वे मुच्यन्ते सर्वं किल्विषैः ॥” अर्थ—‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस प्रकार के अपरोक्ष अनुभव ;

पर्यन्त जिसकी बुद्धि प्रत्यक् तत्त्व में प्रवृत्त रहती है, उस ज्ञानी की दृष्टि जिन जिन पर पड़ती है वे सर्व पापों से रहित हो जाते हैं। और उस जीवन्मुक्त ज्ञानी से जो दुष्ट द्वेष करते हैं तथा उसकी निंदा करते हैं, वे ज्ञानी के पापों को ग्रहण करते हैं। इसमें श्रुति—“तस्य पुत्रादायमुपयति सुहृद सापुकृत्य द्विषत पापकृत्य ।” अर्थ—उस ज्ञानी के धनादिक पदार्थों को पुत्र ले जाते हैं और पुण्यकर्म को सेवा करने वाले सुहृज्जन ले जाते हैं तथा पाप कर्म को द्वेष करने वाले निंदक ले जाते हैं। इस प्रकार जीवन्मुक्त का तप लोक सग्रह के लिये ही होता है। वह तप जीवन्मुक्ति का द्वितीय प्रयोजन है।

जीवन्मुक्ति का विसवादाभावरूप तृतीय प्रयोजन

अब जीवन्मुक्ति का विमवादाभावरूप तीसरे प्रयोजन का निरूपण करते हैं। जीवन्मुक्त व्युत्थान काल में दुष्टों कृत निन्दादिकों को श्रवण भी करता है और पाखण्डी क्रूर निष्ठुर आदिकों को देखता है, तो भी जीवन्मुक्त में रागद्वेषादिक वृत्तियाँ उत्पन्न नहीं होती हैं। इससे जीवन्मुक्त का निंदक और दुष्टों के साथ कलहरूप विसवाद नहीं होता है। और जो जीवन्मुक्ति के अभ्यास से रहित है, उनको तो दुष्ट जनो के साथ सर्वदा कलहरूप विसवाद होता रहता है। इससे विसवादाभाव जीवन्मुक्ति का प्रयोजन संभव है। यह वृद्ध आचार्यों ने भी कहा है—“ज्ञात्वा सदा तत्त्व निष्ठाननुमोदामहे वयम् । अनुशोचामहे चान्यात्र भ्रातृविवदामहे ॥” अर्थ—सर्वदा तत्त्वनिष्ठा में स्थित को देखकर हम आनन्द को प्राप्त होते हैं। और तत्त्वनिष्ठा से रहितों को देखकर हम शोक करते हैं। तथा भ्रातों के साथ हम विवाद नहीं करते हैं। यह विसवाद का अभाव जीवन्मुक्ति का तृतीय प्रयोजन है।

जीवन्मुक्ति का दुःख निवृत्तिरूप चतुर्थ प्रयोजन

अब जीवन्मुक्ति के दुःख निवृत्ति रूप चतुर्थ प्रयोजन का वर्णन करते हैं। दुःख निवृत्ति दो प्रकार की होती है। एक तो ऐहिक दुःख निवृत्ति और दूसरी पारलौकिक दुःख निवृत्ति। आत्मज्ञान से उस दुःख की निवृत्ति होने से तथा योगाभ्यास से सर्व वृत्तियों का निरोध होने से

जीवन्मुक्त का मन केवल आत्माकार ही होता है, अन्याकार नहीं होता । इससे प्रारब्ध भोग के समय भी जीवन्मुक्त को दुःख प्रतीत नहीं होता है । किन्तु सर्व दुःखों की निवृत्ति होती है । इसी को ऐहिक दुःख निवृत्ति कहते हैं । यह ऐहिक दुःख निवृत्ति ही इस श्रुति में कही है — “आत्मानं चेद्विजानायादयमस्मीति पुरुष । किमिच्छन्कस्य कामाय शरीरमनुसज्वरेत् ॥” और आत्मज्ञान से अज्ञान निवृत्त होने पर सचित्त सर्व कर्मों का नाश हो जाता है । तथा आत्मज्ञान के प्रभाव से ज्ञानी को आगामी कर्मों का स्पर्श नहीं होता है । अज्ञान सहित सचित्त कर्म ही पारलौकिक दुःख के हेतु होते हैं । उनके नाश होने पर जीवन्मुक्त के मंत्र पारलौकिक दुःखों की निवृत्ति होती है । इसमें श्रुति—“एतद्वाव न तपति किमहं साधु ना करव पापमकरव ॥” अर्थ—मैंने पुण्य कर्म किसलिये नहीं किये और पाप कर्म किसलिये नहीं किये, इस प्रकार का चिन्तारूप अग्नि जैसे अज्ञानी को तपायमान करता है, वैसे जीवन्मुक्त को वह चितारूप अग्नि तपायमान नहीं करता है ।

यद्यपि चतुर्थ भूमिका वाले ज्ञानी की भी दुःख की निवृत्ति होती है, तथापि उस ज्ञानी को प्रारब्ध भोग काल में बाधितानुवृत्ति से ‘अहं सुखी, अहं दुःखी’ इत्यादिक अनुभव होता है । इससे उस ज्ञानी की दुःख निवृत्ति सुरक्षित नहीं होती है । और जीवन्मुक्त की सर्व वृत्तियों का निरोध योगाभ्यास से हो जाता है । इससे जीवन्मुक्त की दुःख निवृत्ति सुरक्षित होती है अर्थात् जीवन्मुक्त को किसी भी काल में दुःख प्रनात नहीं होता है । इससे दुःख निवृत्ति जीवन्मुक्ति का प्रयोजन सभव है । यह दुःख निवृत्ति जीवन्मुक्ति का चतुर्थ प्रयोजन है ।

जीवन्मुक्ति का सुखाविर्भावरूप पंचम प्रयोजन

अब जीवन्मुक्ति के सुखाविर्भावरूप पंचम प्रयोजन का निरूपण करते हैं । ब्रह्म साक्षात्कार से तथा योगाभ्यास से जीवन्मुक्त का अज्ञान और अज्ञानकृत आवरण तथा व्यवहाररूप विक्षेप निवृत्त हो जाता है और वह अज्ञानकृत आवरण तथा विक्षेप ही ब्रह्मानन्द के अनुभव में प्रतिबन्धक होता है । उस प्रतिबन्धक की निवृत्ति होने पर जीवन्मुक्त

को परिपूर्ण ब्रह्मानन्द का निरन्तर अनुभव होता है। उसी को मुखाविर्भाव कहते हैं। इसमें श्रुति.—“समाधि निर्धूतमलस्य चेतसो, निवेशितस्यात्मनियत्सुख भवेत् । न शक्यते वर्णयितुं गिरा तदा, स्वयं तदतः करणेन गृह्यते ॥” अर्थ—समाधि से जिसका राग द्वेषादिक रूप मल निवृत्त हो गया है और केवल आत्मा में ही जिसकी स्थिति है, उस चित्त को समाधि काल में जो स्वरूप सुख प्राप्त होता है, वह वाणी में वर्णन नहीं किया जा सकता है, किन्तु उस समय उस सुख को अन्तःकरण स्वयं ग्रहण करता है अर्थात् अनुभव करता है। यह सुख का आविर्भाव जीवन्मुक्ति का पंचम प्रयोजन है। इस प्रकार जीवन्मुक्ति के पंच प्रयोजन सिद्ध होने पर प्रयोजन के अभाव से जीवन्मुक्ति का अभाव कहना मिथ्या ही है। इस प्रकार स्वरूप लक्षण, प्रमाण, साधन, अधिकारी और फल, इन पाँचों के निरूपण से जीवन्मुक्ति सिद्ध होती है।

विदेहमुक्ति

जीवन्मुक्ति तो मेरे समझ में आ गई है। अब आप विदेहमुक्ति भी मुझे समझाने की कृपा करें ? उत्तर—प्रपञ्च की प्रतीतिरहित ब्रह्म स्वरूप से स्थिति वा प्रारब्ध कर्म के भोग से नाश होने के पीछे स्थूल सूक्ष्म शरीर के आकार से परिणाम को प्राप्त हुये अज्ञान का चेतन में विलय होने को विदेह मुक्ति कहते हैं। प्रश्न —प्रारब्ध के अन्त होने पर कार्य सहित अज्ञान लेश का विलय किस साधन से होता है ? उत्तर —प्रारब्ध के अन्त होने पर अधिक वा न्यून मूर्छा काल में यद्यपि ब्रह्माकार वृत्ति का असंभव है, और विद्वान् के लिये विधि भी नहीं है, तथापि सुषुप्ति के समान मूर्छाकाल में भी ब्रह्मविद्या का मस्कार रहता है। उसमें आरूढ चेतन से कार्य सहित अज्ञान लेश का विलय (नाश) होता है। और काष्ठ में आरूढ़ अग्नि से तृणादिकों का दाह होकर आपके भी दाह के समान, उस सस्कार आरूढ़ चेतन से प्रपञ्च का विनाश होता है। पीछे असंग शुद्ध सच्चिदानन्द स्वप्रकाश अपना आप ब्रह्म अवशेष रहता है।

इससे 'अह ब्रह्मास्मि' इस प्रकार के तत्त्वज्ञान वाले पुरुष का भोग से प्रारब्ध कर्म के नाश होने पर वर्त्तमान शरीर के नाश को विदेह मुक्ति कहते हैं। यह व्यास जी ने भी ब्रह्मसूत्र में कहा है—“भोगेन त्वितरेक्षपयित्वा सपद्यते।” अर्थ-ज्ञानी सुख दुःख के अनुभव रूप भोग से पुण्य पाप रूप प्रारब्ध कर्म का नाश करके शरीर नाश से अनन्तर अखंड एकरस आनन्द ब्रह्मात्म रूप से स्थित होता है। पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता है। क्यों ? उस ज्ञानी के आत्मज्ञान से अज्ञान और सचित्त कर्म नष्ट हो जाते हैं। और आत्मज्ञान के प्रभाव से आगामी पुण्य पाप कर्म ज्ञानी को स्पर्श नहीं करते हैं। और प्रति-बन्धकरूप प्रारब्ध कर्म का भोग से नाश होने के अनन्तर वासना सहित विक्षेप शक्ति वाला अज्ञान भी नष्ट हो जाता है। इससे जन्म की प्राप्ति कराने वाले सचित्त कर्मादिक कारण के अभाव से ज्ञानी का पुनर्जन्म नहीं होता है। किंतु वर्त्तमान शरीर के नाश से अनन्तर ज्ञानी निर्विशेष ब्रह्मरूप ही होता है। यह विदेहमुक्ति का स्वरूप श्रुति ने भी कहा है—“तस्य तावदेव चिर यावन्न विमोदयेऽथ सपत्ये।” इससे विदेहमुक्ति श्रुति, सूत्र प्रमाण से सिद्ध है। शका-जिस पुरुष का अनेक जन्मों को प्राप्ति कराने वाला प्रारब्ध कर्म विद्यमान होता है, उस पुरुष को प्रथम जन्म में आत्मज्ञान होने पर दूसरा जन्म होता है अथवा नहीं होता है ? प्रथम पक्ष अंगीकार करोगे तो ज्ञान को पाक्षिकपना होगा अर्थात् आत्मज्ञान को नियम से जन्म निवृत्ति का हेतुपना नहीं होगा। और दूसरा पक्ष अंगीकार करोगे तो “नामुक्त क्षीयते कर्म कल्पकोटि शतैरपि” इस वचन से विरोध होगा। ऐसी गंका होने पर कुछ ग्रंथकार तो ऐसा समाधान करते हैं—“यावदधिकारमवस्थितिरधिकारिकाणा।” इस सूत्र में व्यास ने और भाष्यकार ने यह अर्थ निरूपण किया है। मृष्टि के आदिकाल में जगत् व्यवहार के चलाने के लिये परमेश्वर ने स्थापन किये जो देवता-दिक अधिकारी पुरुष हैं, उन अधिकारी पुरुषों का जितने काल पर्यन्त वह अधिकार होता है, उतने काल पर्यन्त उनकी स्थिति होनी है। मध्य में किसी वर, शाप के वश से उन अधिकारी पुरुषों को

जन्मांतर की प्राप्ति होने पर भी आत्मज्ञान का बाध नहीं होता है और अधिकार की समाप्ति काल में उनका मोक्ष अवश्य होता है।

इस प्रकार जिस पुरुष का प्रारब्ध कर्म अनेक जन्मों को देनेवाला है, उसको प्रथम जन्म में 'तत्त्वमसि' आदिक महावाक्य प्रमाण के बल से आत्मसाक्षात्कार होने के अनन्तर भी प्रबल प्रारब्ध कर्म के वश से जन्मांतर की प्राप्ति होने पर भी ज्ञान का बाध नहीं होता है। क्यों ? प्रारब्ध कर्म का फल आत्मज्ञान का विरोधी नहीं होता है। यदि कदाचित् प्रारब्ध कर्म का फल आत्मज्ञान का विरोधी होता हो तो, देवतादिक अधिकारी पुरुषों के आत्मज्ञान का भी प्रारब्ध कर्म के फल से बाध होना चाहिये। और उस पुरुष को आत्मसाक्षात्कार से ब्रह्मभावरूप मोक्ष भी अवश्य प्राप्त होता है। इससे आत्मज्ञान का सोपाधिकपना भी नहीं होता है। तथा 'नाभुक्त क्षीयते कर्म।' इस वचन का भी विरोध नहीं होता है। और कुछ ग्रन्थकार तो उक्त शका का यह समाधान करते हैं — "यस्तु विज्ञानवान् भवत्यमनस्क सदा शुचिः। स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते। य एव वेति पुरुष प्रकृति च गुणैः सह। सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभि जायते ॥" इत्यादिक श्रुति स्मृतियों ने ज्ञानी के जन्म का निषेध किया है। इससे जिसका प्रारब्ध कर्म अनेक जन्म का हेतु होता है, उसको प्रथम जन्म में श्रवणादिकों से आत्मज्ञान नहीं होता है। किन्तु अत्यन्त जन्म में ही आत्मज्ञान होता है। यह वसिष्ठ जी ने भी कहा है — "यस्येदजन्म पाश्चात्य तमाश्वेवमहामते। विशन्ति विद्या विमला मुक्ता वेणु-मिवोत्तमम् ॥" अर्थ-हे महामतिवाले राम ! जिसका यह अत्यन्त जन्म होता है, उसमें ही यह निर्मल ब्रह्मविद्या प्रवेश करती है। कैसे ? जैसे उत्तम जाति वाले वेणु में ही मोती प्रवेश करता है। इसमें पूर्व उक्त दोनों पक्षों में भोग से प्रारब्ध कर्म के नाश होने पर तथा देह के पात होने पर ज्ञानी ब्रह्मात्मरूप से स्थित होता है। यह अर्थ सिद्ध हुआ।

और कुछ ग्रंथकार तो विदेहमुक्ति का यह स्वरूप कहते हैं — भावी शरीर का अनारभणता ही विदेहमुक्ति है, यह विदेहमुक्ति ज्ञान की उत्पत्ति के समकाल ही होती है अर्थात् जिस काल में आत्म-ज्ञान होता है, उसी काल में विदेहमुक्ति होती है। क्यों ? आत्मज्ञान से निवृत्त होकर सचित्त कर्म नष्ट हो जाता है। सचित्त कर्म ही भावी शरीर का आरम्भ होता है। इससे आत्मज्ञान की उत्पत्ति काल में ही भावी शरीर का अनारम्भकस्वरूप विदेहमुक्ति बन सकती है। यह अन्य ग्रंथ में भी कहा है—“तीर्थे श्वपच गृहे वा नष्ट स्मृतिरपित्य-जन्देहम् । ज्ञान-समकाल मुक्त कैवल्य याति हतशोक ॥” अर्थ—काशी आदिक तीर्थ में वा चाडाल के गृह में वा सन्निपातादिक दोष के वश से ब्रह्मात्म स्मृति से रहित होकर भी ज्ञानी पुरुष निज शरीर को परित्याग करके कैवल्य मोक्ष को ही प्राप्त होता है। क्यों ? तत्त्व-वेत्ता पुरुष आत्मज्ञान के समकाल ही मुक्त है तथा सर्व शोकों से रहित है। इससे यह सिद्ध हुआ — ब्रह्मवेत्ता जीवन्मुक्त भोग से प्रारब्ध कर्म के नाश होने के अनन्तर इस वर्तमान शरीर के नाश होने पर अखण्ड एकरस ब्रह्मानन्द रूप से स्थित होता है। ब्रह्मवेत्ता का पुन उत्थान नहीं होता है। इसमें श्रुति—“न तस्य प्राणा उत्क्रामत्यत्रैव समवलीयते । ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्यैति । ब्रह्म विद्ब्रह्मैव भवति ।” अर्थ—ज्ञानी का प्राण अर्थात् लिंग शरीर मरण काल में इस शरीर से उत्क्रमण नहीं करता है, किन्तु प्रत्यक् आत्मा में ही लय हो जाता है। तात्पर्य यह है—जैसे अज्ञानी का लिंग शरीर स्थूल के नाश होने के अनन्तर कर्म के फल भोग के लिये परलोक में जाता है, वैसे ज्ञानी का लिंग शरीर परलोक में नहीं जाता है।

क्यों ? ज्ञानी का प्रारब्ध कर्म तो भोग से नष्ट हो जाता है। सचित्त कर्म ज्ञान से नष्ट हो जाता है। और आगामी कर्म का ज्ञान के प्रभाव से स्पर्श नहीं होता है। अज्ञान भी आत्मज्ञान से नष्ट हो जाता है। और ये अज्ञान से सचित्त कर्मादिक ही पुन जन्म के कारण होते हैं। कारण के नष्ट होने पर ज्ञानी का लिंग शरीर पुनः जन्म की प्राप्ति के लिये इस शरीर से उत्क्रमण नहीं करता है। किन्तु इस प्रत्यक् आत्मा

मे ही लय हो जाता है। ज्ञानी जीवित अवस्था में ही ब्रह्मसाक्षात्कार से अज्ञान निवृत्त होने पर ब्रह्मरूप होकर भी प्रारब्ध कर्म की निवृत्ति से अनन्तर ब्रह्मरूप से स्थित होता है। ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मरूप ही होता है। यह आत्मज्ञान का मोक्षरूप फल विष्णुपुराण में भी कहा है—“विभेद जनकेऽज्ञाने नाशमात्यतिक्रमे । आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसत्क करिष्यति ॥१॥ तद्भावमापन्नस्ततोऽसौ परमात्मन । भवत्यभेदो भेदश्च तस्याज्ञान कृतो भवेत् ॥२॥ अर्थ—जीव ब्रह्म के भेद के जनक अज्ञान का ब्रह्मसाक्षात्कार से अत्यन्त नाश होने पर जीवात्मा के तथा ब्रह्म के असत् भेद को कौन करेगा ? अर्थात् कोई नहीं करेगा। ब्रह्मसाक्षात्कार से ब्रह्मभाव को प्राप्त हुआ यह जीवात्मा ब्रह्म के साथ अभिन्न ही होता है। और इस जीवात्मा को ब्रह्म के साथ जो भेद प्रतीत होता था, सो भेद अज्ञानकृत था। अज्ञान के नष्ट होने पर भेद भी निवृत्त हो जाता है। इससे ज्ञानी अखंड एकरस ब्रह्मरूप से ही स्थित होता है। यह उक्त फल व्यासजी ने ब्रह्मसूत्र में भी कहा है—“अस्मिन्नस्य च तद्योग शास्ति” अर्थ—इस ब्रह्मवेत्ता का ब्रह्म में अभेद ही होता है। इसको श्रुति भी कहती है—“यदा ह्येवैष एनस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्तेऽनिलयनेऽभय प्रतिष्ठा विदते ऽथ सोऽभय गतो भवति ॥” अर्थ—यह साधन चतुष्टय सपन्न अधिकारी जिस काल में स्थूल, सूक्ष्म कारण, शरीर से विलक्षण नित्य अपरोक्षरूप प्रत्यक् आत्मा में अभय प्रतिष्ठा को प्राप्त होता है, उस काल में अखंड एकरस ब्रह्मभाव को प्राप्त होता है। इससे यह सिद्ध हुआ। ‘अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि’ इत्यादि महावाक्यजन्य अपरोक्ष ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति पूर्वक ब्रह्मभावरूप मोक्ष प्राप्त होता है। और वह मुक्त पुनरावृत्ति को प्राप्त नहीं होता अर्थात् पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता है। इसमें श्रुति—“न स पुनरावर्तते ।” वह मुक्त पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता है। यह गीता में भी भगवान् ने कहा है—“तद् बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः । गच्छत्य पुनरावृत्तिं ज्ञान निर्धूत कल्मषा ॥” अर्थ—उस परमात्मा में ही बुद्धि, मन, निष्ठा जिनकी है तथा परमात्मा ही

जिनका परमस्थान है। और आत्मज्ञान से निवृत्त हो गये हैं सर्व पाप जिनके, ऐसे ज्ञानी अपुनरावृत्ति को ही प्राप्त होते हैं अर्थात् उनका पुन जन्म नहीं होता है। यही व्यासजी ने ब्रह्मसूत्र में कहा है—“अनावृत्ति शब्दादनावृत्ति शब्दान्।” अर्थ—तत्त्ववेत्ता को पुन जन्ममरण की निवृत्ति रूप अनावृत्ति ही प्राप्त होती है। क्यों ? श्रुति, सूत्र, स्मृतिरूप शास्त्र यही कहते हैं।

विदेहमुक्ति में मतभेद

विदेहमुक्ति में देह का अंत होता है और कूटस्थ आत्मा का परमात्मा में अभेद होता है। यद्यपि कूटस्थ का परमात्मा से सदा अभेद है, तथापि उपाधिकृत भेद है। उपाधि के लय होने पर उपाधिकृत भेद का अभाव होता है। परमात्मा से अभेद कहा उसका यह अभिप्राय है —विदेहमुक्ति में ईश्वर से अभेद होता है। शुद्ध चेतन ब्रह्म से नहीं। यह वार्ता शारीरिक भाष्य के चतुर्थ अध्याय में प्रतिपादन की है। वहा यह प्रसंग है —जैमिनि के मत से विदेहमुक्ति में सत्य सकल्पादिकरूप की प्राप्ति कही है। औडुलोमि के मत में सत्यसकल्पादिको का अभाव कहा है। और सिद्धान्तमत में सत्य सकल्पादिको का भाव अभाव दोनों कहते हैं। उसका यह अभिप्राय है —ईश्वर से अभेद होता है। ईश्वर के सत्य सकल्पादिक मुक्त में अन्य जीवों की दृष्टि से व्यवहार करते हैं। वह ईश्वर परमार्थ दृष्टि से शुद्ध है। उसमें कोई भी गुण नहीं है, किन्तु निर्गुण है। इससे सत्य सकल्पादिको का अभाव है।

यद्यपि ससार दशा में भी जीव परमार्थ से निर्गुण है, शुद्ध है, तथापि जीव को ससारदशा में अविद्या से कर्तापना भोक्तापना प्रतीत होता है। किन्तु ईश्वर को कभी भी आत्मा में अथवा अन्य में ससार प्रतीत नहीं होता है। इससे सदा असंग, निर्गुण, शुद्ध है। इससे ईश्वर से जो अभेद है वह शुद्ध से ही अभेद है। और ईश्वर से अभेद को शुद्धब्रह्म से अभेद नहीं माने तो ईश्वर को शुद्धब्रह्म की प्राप्ति कभी भी नहीं होगी। क्यों ? जीव के समान ईश्वर को उपदेशजन्य ज्ञान

और विदेह मोक्ष तो कभी नहीं होता। और सदाप्राप्त जो उसका रूप है, सो शुद्ध नहीं है। इससे जीव से भी न्यून ईश्वर सदा बद्ध सिद्ध होता है। इससे यह मानना योग्य है — ईश्वर को अपने स्वरूप का आवरण नहीं है। इससे उपदेशजन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं है। आवरण के अभाव से भ्रांति नहीं है। इससे नित्य सर्वज्ञ, नित्यमुक्त है। माया और उसका कार्य ईश्वर को अपने आत्मा में प्रतीत नहीं होता है। इससे सदा असग है, इसी से शुद्ध है। इस रीति से ईश्वर से अभेद ही शुद्धचेतन से अभेद है। और दृष्टांत से भी ईश्वर से ही अभेद सिद्ध होता है। कैसे ? जैसे मठ में घट का अभाव होता है, तब मठाकाश में ही घटाकाश का लय होता है। महाकाश में नहीं। वैसे विद्वान् का शरीर ईश्वरकृत ब्रह्माण्ड में नष्ट होता है और ब्रह्माण्ड सर्व ईश्वर शरीर माया के अंतर्भूत है। विद्वान् का आत्मा विदेह मोक्ष में ब्रह्माण्ड के बाहर गमन नहीं करता है। इससे ईश्वर से अभेद होता है, परन्तु जैसे मठाकाश से घटाकाश का अभेद हुआ है, सो मठाकाश महाकाशरूप ही है। वैसे ईश्वर से अभेद होता है, वह ईश्वर शुद्धब्रह्म ही है। इससे शुद्धब्रह्म की ही प्राप्ति होती है। यहाँ यह रहस्य है — ज्ञानी की दृष्टि से विदेह मोक्ष से पूर्व ब्रह्माण्डादि जगत् कुछ है ही नहीं। किन्तु शुद्ध ब्रह्म ही है। इससे उसकी दृष्टि से तो शुद्धब्रह्म से ही अभेद होता है। वही उसको शुद्ध की प्राप्ति है।

और अज्ञानों की दृष्टि से ब्रह्माण्ड आदिक ज्यु के त्यू प्रतीत होते हैं। इससे उनकी दृष्टि से ज्ञानी का ईश्वर से (ईश्वर के देहरूप ब्रह्माण्ड से) अभेद होता है। वह ईश्वर वास्तव में शुद्धब्रह्म ही है। इससे ज्ञानी को शुद्ध ब्रह्म की ही प्राप्ति होती है। उक्त विदेह मोक्ष में ज्ञानी जीव का ब्रह्म से जो अभेद होता है, उसमें आभासवाद आदिक भिन्न भिन्न वेदान्त के पक्षों के जो विचार हैं, वे वृत्तिप्रभाकर के अष्टम प्रकाश में विस्तार से लिखे हैं और वे ही इस ग्रंथ में भी पूर्व लिखे गये हैं।

तात्पर्य यह है :—जिसको मनुष्य शरीर में श्रवणादिकों से ब्रह्म

साक्षात्कार होता है, उसको इसी मनुष्य शरीर में ब्रह्मभावरूप मोक्ष प्राप्त होता है। यही श्रुति भी कहती है—“यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिता । अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ।” और जो निष्काम पुरुष अहंग्रह उपासना करके ब्रह्मलोक को जाते हैं, उनको ब्रह्मलोक में ही ब्रह्मसाक्षात्कार होकर ब्रह्मा के साथ ब्रह्मलोक के लय समय उनका भी मोक्ष होता है। यह भी—“ब्रह्मणा सह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिमन्त्रे । परस्याते कृतात्मान प्रविशति पर पदम् ।” इत्यादिक स्मृति वचन कथन करते हैं। और जो सकाम पुरुष पचाग्नि विद्यादिको से ब्रह्मलोक में जाते हैं, उन सकाम पुरुषों को उस ब्रह्मलोक में ब्रह्म साक्षात्कार नहीं होता है। इसी कारण से उन सकाम पुरुषों की ब्रह्मलोक में पुनरावृत्ति होती है। यह भी—“इम मानवमावर्त्तमावर्त्तते । आ ब्रह्मभुवनल्लोका पुनरावर्त्तिनोऽर्जुन ॥” इत्यादिक श्रुति स्मृति वचन कथन करते हैं। सर्व प्रकार से ब्रह्म साक्षात्कार करने वाला पुरुष पुनरावृत्ति से रहित ब्रह्मभावरूप मोक्ष को ही प्राप्त होता है। ॐ सम ।

श्रवण मनन कर करेगा, निदिध्यासन नित जोय ।
 निश्चय ही अज्ञानहत, मुक्त होयगा सोय ॥१॥
 श्रीकृष्ण कृपा कुटीर में, पुष्कर तीरथ माहि ।
 पूर्ण वेदान्त प्रश्नोत्तरी, मुक्तिद सगय नाहि ॥२॥
 दो सहस्र अठाईस का, विक्रम सवत जान ।
 वसत पचमि को हुआ, पूर्ण ग्रथ सुख दान ॥३॥
 पढ़े सुने इस ग्रथ को, उसे पूर्ण विश्राम ।
 मिले अनुग्रह यह करें, कृष्ण दादु धनराम ॥४॥
 सर्वाधार अचिन्त्य अज, निराकार ब्रह्मात्म ।
 लख निजरूप लखे सदा, सर्व विश्व ब्रह्मात्म ॥५॥
 वक्ता श्रोता को सदा, दें ईश्वर विश्रान्ति ।
 ओ३म् शांति मन में रहे, वचन शांति तन शांति ॥६॥

इति श्री जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति निरूपण अश २१ समाप्त ।

इति श्री पूज्य चरण स्वामी धनराम शिष्य स्वामी नारायणदास कृत
वेदान्त प्रश्नोत्तरी

समाप्त ।

संतकवि कविरत्न स्वामी नारायणदासजीकृत ग्रंथों की नामावली

- १ श्री दादू वाणी—श्री दादू गिरार्थ प्रकाशिका टीका सहित
द्वितीय संस्करण मू० साधारण जिल्द १४) कपडे की जिल्द १५) ।
२. श्रीरज्जबवाणी—रज्जब गिरार्थ प्रकाशिका टीका सहित सजिल्द
मू० ३०) पता—केशव आर्ट प्रिन्टर्स, हाथीभाटा, अजमेर ।
३. श्रीदृष्टांत सुधा सिन्धु ६ भागों में । प्रथम भाग २) द्वि० २॥)
तृ० २॥) च० २॥) प० २॥) छ० २॥) ।
- ४ श्री राघवदासकृत—भक्तमाल, भक्तचरित्र प्रकाशिका टीका सहित
सजिल्द मू० १५)
५. वेदान्त प्रश्नोत्तरी (वेदांत का प्रक्रियात्मक उत्तम ग्रंथ)
सजिल्द मू० ९)
- ६ दृष्टान्त दोहावली ३५७ विषयो पर ७१६१ दोहे सजिल्द मू० ७)
- ७ श्रीमदध्यात्म रामायण हिन्दी पद्यानुवाद सजिल्द मू० ६)
- ८ (क) साधक सुधा प्रथम खंड सटिप्पणी मू० १॥॥)
(ख) साधक सुधा संपूर्ण सजिल्द मू० २॥)

- ९ श्रीकृष्ण कृपाफल ११२ अगो मे ३१४८ दोहे मू० १॥)
- १० श्री बाह्यातर वृत्ति वार्ता (बाह्य और आतर वृत्ति का १६ दिन का सत्सग) मू० १।)
- ११ श्रीनारायण भजनावली (२०८ रागो मे ५०५ भजन) मू० ॥।)
- १२ श्रीनारायण प्रश्नोत्तरी १००० से अधिक उपयोगी प्रश्नो के उत्तर मू० १।)
- | | |
|--|-----------------------------|
| १३ शिक्षा सप्तशती १।) | ३३ शक्ति आरती |
| १४ शिक्षा शतक | ३४. शक्ति अष्टक |
| १५ प्लवगम पुष्पमाला | ३५ गंगाजी की आरती |
| १६ विनयभूत चेतावनी शतक | ३६ लक्ष्मी जी की आरती |
| | ३७ सरस्वतीजी की आरती |
| १७. श्रीसुन्दरदासजी और उनकी बाणी पर मेरे विचार | ३८ माता महिम्न |
| १८. अबोध बोध भूमिका | ३९ श्री सूर्य सहस्रनाम |
| १९. अवस्था व्यवस्था | ४० सूर्य की आरती |
| २० सुधारक सप्तसूत्री | ४१ सूर्य अष्टक |
| २१ सद्बचन सुधावली | ४२ श्रीनृसिंह सहस्रनाम |
| २२ श्री गणपति सहस्रनाम | ४३ नृसिंहजी की आरती |
| २३ गणपति आरती | ४४ नृसिंह अष्टक |
| २४. गणपति अष्टक | ४५ श्रीराम सहस्रनाम |
| २५. श्रीविष्णु नाममाला | ४६ रामजी की आरती |
| २६ विष्णु आरती | ४७ रामाष्टक |
| २७ विष्णु अष्टक | ४८ राम महिम्न |
| २८ सत्यनारायणजी की आरती | ४९ श्रीकृष्ण सहस्रनाम |
| २९ श्रीशकर सहस्रनाम | ५० श्रीकृष्णजी की आरती |
| ३० शकर आरती | ५१ कृष्णाष्टक |
| ३१ शकराष्टक | ५२ श्रीकृष्ण प्रार्थना पंचक |
| ३२ शक्ति सहस्रनाम | ५३ श्रीकृष्ण कवच |
| | ५४. कृष्ण महिम्न |

५५	मक्खन चोरी शका समाधान	७९	सद्गुरु अष्टक
५६	श्री हनुमत सहस्रनाम	८०	सद्गुरु महिम्न
५७.	हनुमतजी की आरती	८१	श्रीब्रह्म सहस्रनाम
५८	हनुमत अष्टक	८२	ब्रह्म की आरती
५९	हनुमत महिम्न	८३	ब्रह्माष्टक
६०	श्रीगुरुनानक सहस्रनाम	८४.	सुन्दरवाणी स्तव सप्तक
६१	नानकजी की आरती	८५	भक्त अष्टक
६२	नानक अष्टक	८६.	स्त्रोत्र सुधा हृद मू० ३)
६३	श्री दादू सहस्रनाम		(इसमे उक्त ६४ स्तोत्र छपे है
६४	श्रीदादूजी की आरती		और अलग भी छपे है)
६५	दादू अष्टक	८७	भक्तमाल की आरती
६६	दादू वाणी की आरती	८८	भक्तमाल माहात्म्य
६७	दादू वाणी अष्टक	८९	सत प्रसाद मू० २)
६८	दादू वाणी नमस्कार युग्म	९०	उत्तम उपदेश मू० २)
६९	दादू महिम्न	९१	शिक्षासूत्र (१५०५ सूत्र)
७०	दादू प्रार्थना अष्टक		मू० ४० पैसे
७१	दादू गिरा गरिमा	९२	सतवाणी पर मेरे विचार
७२.	दादू प्रार्थना पंचक		(अप्रकाशित ग्रंथ)
७३	दादू अष्टपदी	९३	उभयतन शोधक सुधा
७४	श्रीपरमेश्वर पंच सहस्र नाममाला	९४	नारायण कवितावली
७५	परमेश्वरजी की आरती	९५	बृहत प्रश्नोत्तरी
७६	परमेश्वराष्टक	९६	श्रीदादू चरितामृत (यह लिखा जा रहा है)
७७.	श्रीसद्गुरु सहस्रनाम	९७	राजस्थानी सत साहित्य परि-
७८.	सद्गुरुजी की आरती		चय (इसकी सामग्री संग्रह की जा रही है।)

उक्त नारायण ग्रंथावली के ग्रंथों को खरीदकर पढिये और नास्तिक भावना तथा भ्रष्टाचार को रोकते हुये सदाचार और ईश्वर भक्ति प्रचार मे सहायक बनिये। पुस्तक मिलने का पता — श्रीदादू महा-विद्यालय, मोती झू गरी रोड, जयपुर सिटी (राजस्थान)।

कर्म शास्त्र मे न ज्ञान, तर्क मे न निश्चय ।
 साध्य योग के माहि, भेद का उपचय ॥
 जहा भेद तहूँ खेद, सिद्ध निर्वाद है ।
 'नारायण' सुख हेतु, सु अद्वयवाद है ॥१॥
 अखिल विश्व विश्वभर, का विस्तार है ।
 वसन तन्तु सम जान, जगत करतार है ॥
 ऐक्य ज्ञान है सार, भेद बेकार है ।
 ज्ञानी जन अस जान, जात भव पार है ॥२॥
 जग ईश्वर का रूप, व्याप के होन से ।
 'नारायण' नहि भिन्न, ताक है भौन से ॥
 कर से रेखा भिन्न कहे नहि कोय है ।
 जल तरंग सम एक, न जग हरि दोय है ॥३॥
 मै आसन मैं कलश, फूल फल दीप मै ।
 मै चन्दन कर्पूर रु, अक्षत धूप मै ॥
 मै पूजक मै पूज्य, अर्चना आपनी ।
 करता हूँ दिन रैन, भेद सतापनी ॥४॥
 मैहि व्यक्त अव्यक्त, विरत अनुरक्त मै ।
 मै असक्त मै सक्त, सु स्वामी भक्त मै ॥
 मै शासक मै शास्य, शासना भी मैहि ।
 मै अनेक मै एक, 'नारायण' सब मैहि ॥५॥ (साधकसुधा मे)
 अन्तर अन्तक से न हो, जीव ब्रह्म के माहि ।
 कोई भी नभ वारि को, भिन्न कर सके नाहि ॥६॥
 दृष्टा द्वैत अभाव का, आत्मा भासत एक ।
 नहि सुषुप्ति की स्मृति से, होते जात अनेक ॥७॥
 सत्य एक अद्वैत है, अन्य कल्पना जान ।
 स्तभ मूर्तिये स्तभ से, भिन्न कहा मतिमान ॥८॥
 आदि मध्य अरु अत मे, सदा रहे अद्वैत ।
 जल से हिम हिम होत जल, नही उदक मे द्वैत ॥९॥
 (श्री कृष्ण कृपा फल से)